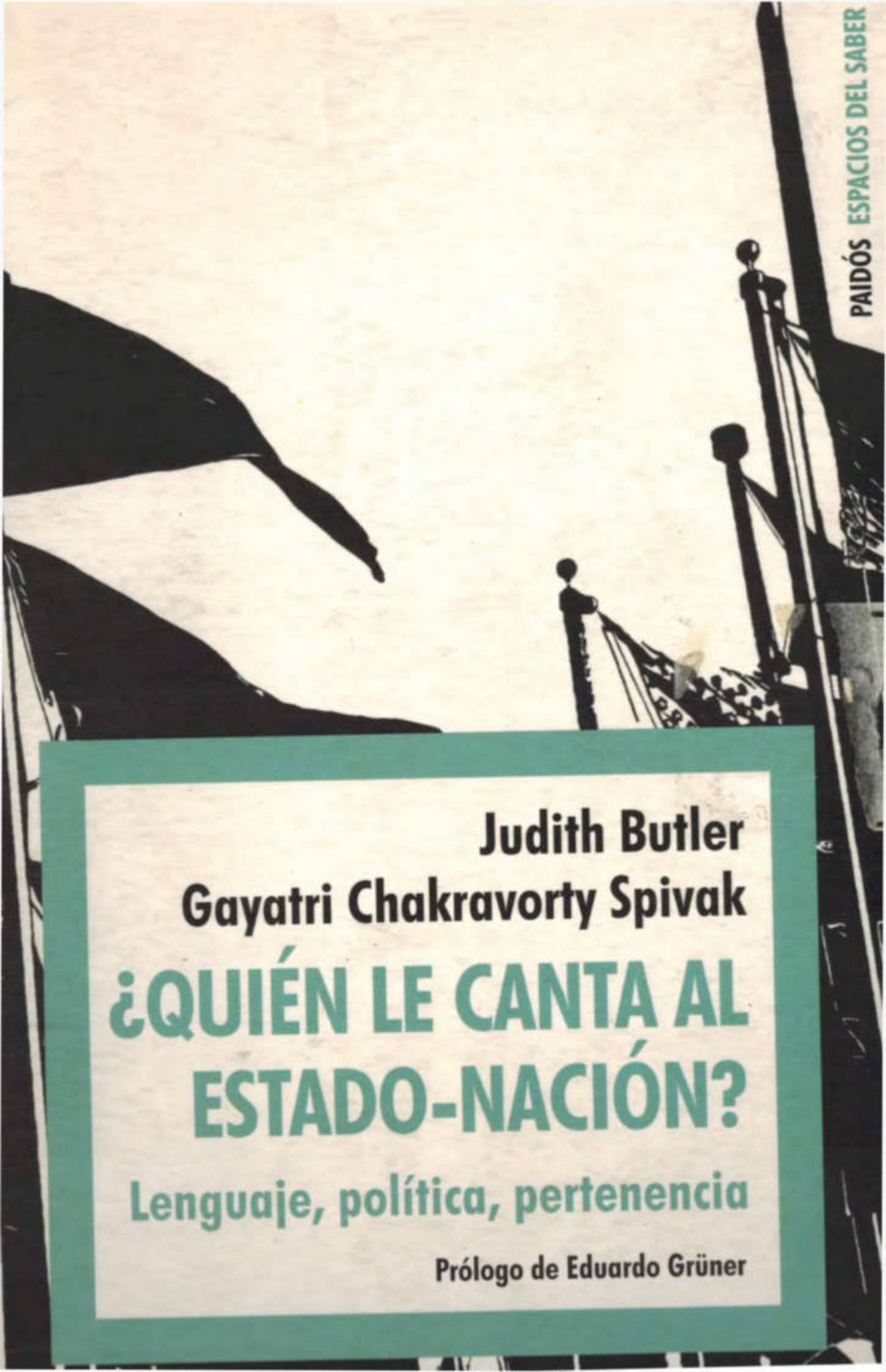

PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER

Judith Butler

Gayatri Chakravorty Spivak

¿QUIÉN LE CANTA AL ESTADO-NACIÓN?

Lenguaje, política, pertenencia

Prólogo de Eduardo Grüner

Espacios del Saber

Últimos títulos publicados

37. S. Amin, *Más allá del capitalismo senil*
38. P. Virno, *Palabras con palabras*
39. A. Negri, *Job, la fuerza del esclavo*
40. I. Lewkowicz, *Pensar sin Estado*
41. M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*
42. S. Žižek, *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*
43. M. Plotkin y F. Neiburg (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*
44. P. Ricoeur, *Sobre la traducción*
45. E. Grüner, *La cosa política o el acecho de lo Real*
46. S. Žižek, *El títere y el enano*
47. E. Carrió y D. Maffía, *Búsquedas de sentido para una nueva política*
48. P. Furbank, *Un placer inconfesable*
49. D. Wechsler y Y. Aznar (comps.), *La memoria compartida. España y la Argentina en la construcción de un imaginario cultural*
50. G. García, *El psicoanálisis y los debates culturales*
51. A. Giunta y L. Malosetti Costa, *Arte de posguerra. Jorge Romero Brest y la revista "Ver y Estimar"*
52. L. Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo*
53. A. Negri y G. Cocco, *GlobAL*
54. H. Bhabha y J.T. Mitchell (comps.), *Edward Said: Continuando la conversación*
55. J. Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón*
56. W. Bongers y T. Olbrich (comps.), *Literatura, cultura, enfermedad*
57. J. Butler, *Vida precaria*
58. O. Mongin, *La condición urbana*
59. M. Carman, *Las trampas de la cultura*
60. E. Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente*
61. E. Giannetti, *¿Vicios privados, beneficios públicos?*
62. T. Todorov, *Introducción a la literatura fantástica*
63. P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*
64. D. Scavino, *La filosofía actual*
65. M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente*
66. E. Wizisla, *Benjamin y Brecht, Historia de una amistad*
67. G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica*
69. D. R. Dufour, *El arte de reducir cabezas*
70. M. Mellino, *La crítica poscolonial*
71. E. Dipaola y N. Yabkowski, *En tu ardor y en tu frío*
72. J. Butler y G. Spivak, *¿Quién le canta al estado-nación?*

Judith Butler
Gayatri Chakravorty Spivak

¿QUIÉN LE CANTA AL ESTADO-NACIÓN?

Lenguaje, política, pertenencia

PAIDÓS
Buenos Aires-Barcelona-México

Título original: *Who Sings the Nation-State?*, Calcuta, Seagull Books, 2007
Por acuerdo con Seagull Books

Butler, Judith
¿Quien le canta al estado-nación? : lenguaje, política, pertenencia / Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak. - 1a ed. - Buenos Aires : Paidós, 2009.
148 p. ; 23x15 cm. - (Espacios del saber)

Traducido por: Fermín Rodríguez

ISBN 978-950-12-6572-9

1. Ensayo Político. I. Spivak, Gayatri Chakravorty II. Título
CDD 864

Traducción de Fermín Rodríguez

1ª edición, 2009

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2009 de todas las ediciones en castellano
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
E-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase, California 1231,
Ciudad de Buenos Aires, en enero de 2009

Tirada: 3000 ejemplares

ISBN 978-950-12-6572-9

Índice

Nota introductoria 9

Prólogo. Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes
Eduardo Grüner 13

¿Quién le canta al estado-nación? 43

Sobre las autoras 129

Nota introductoria

Hacia finales de los años noventa, el Critical Theory Institute de la Universidad de California, Irvine (UCI) convocó en una mesa redonda a Jacques Derrida (comprometido al Departamento de Humanidades de dicha Universidad desde 1986), a Gayatri Chakravorty Spivak y Judith Butler. Las tres personalidades académicas tomaron asiento en ese orden.

El profesor Manuel Asensi, titular de Filología en la Universitat de València, asiduo visitante en calidad de docente invitado por diferentes universidades de los Estados Unidos, asistió al encuentro y afirma haber escuchado el siguiente comentario de una persona sentada a su lado: "Mira, si parecen el padre, la madre y la hija".[1]

1. MACBA, *Revista del Museu d' Art Contemporani de Barcelona*, nº 1 (otoño de 2005).

La glosa no estaba exenta de cierta malevolencia pero, si como afirma Asensi, se piensa en la familia como un espacio conflictivo, muchas veces sin posibilidad de resolución, entonces se puede comprender con mayor claridad el particular vínculo que unió a estas tres notables figuras del pensamiento contemporáneo.

La partida final de Derrida, en 2004, sin duda dejó un vacío –personal y afectivo antes que intelectual–, aunque Spivak se anima a afirmar que, más allá del dolor provocado por la pérdida del amigo, "del mismo modo que la muerte de Hegel no implicó el final de la dialéctica, tampoco la muerte de Derrida supone el fin de la deconstrucción. ¿Dónde empezó la deconstrucción?".

La deconstrucción continúa, en consecuencia, y el diálogo también. El 4 de mayo de 2006, la UCI volvió a reunir a Gayatri Spivak y a Judith Butler para debatir acerca de las nuevas condiciones asociadas a las ideas de estado, nación y pertenencia, y sus variables expresivas político-culturales. En esa oportunidad no intervino un moderador en sentido estricto, y la única participación externa que se consigna es la de Dina Al-Kassim, profesor asistente de Literatura Comparada en Irvine, quien realiza algunas preguntas hacia el final del libro.

La obra, que refleja el fragor del diálogo, fue publicada en su versión original por Seagull

Books (Calcuta, India, 2007), sin dar mayores apreciaciones ni detalles acerca del encuentro, consignando apenas la desgrabación del debate en estado puro.

Para la presente edición en español, se tomó en cuenta la transcripción de Seagull Books, y gracias a los aportes de la profesora Butler, se intentó profundizar con más datos acerca del encuentro en beneficio de nuestros lectores.

EL EDITOR

Prólogo

Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes

EDUARDO GRÜNER

Inmiscuirse –bajo el pretexto de un Prólogo– en un diálogo entre dos pensadoras (aunque hay que decir, más bien, que se trata de un *monólogo a dos voces*: es Judith Butler, casi siempre, la que planta las cuestiones y marca los ritmos) es una empresa con dificultades múltiples. La primera, la más obvia, es la elección del *tono*: ¿"dialogaré" yo también?, ¿y quién me autoriza a hacerlo? Después de todo, tengo la ventaja –de la cual no me privaré de aprovecharme– de conocer *todo* el diálogo de antemano; pero ¿una intervención retroactiva –incluso con la posibilidad de acuerdos y diferencias *aprés-coup*– puede, tanto en términos éticos como lógicos, *formar parte* del "diálogo"? Y además: tendré –la gramática y la *dramática* dialogantes me lo imponen casi "totalitariamente", como diría el provocador Roland Barthes– que usar el casi obsceno *yo*, cuando uno

de los temas del diálogo –ya se lo leerá– es cómo pasar al *nosotros*. Y sin embargo, sería más obsceno aún que *yo* usara un *nosotros*, pues he sido invitado a este diálogo por la editorial, y no por las dialogantes, y por lo tanto deberé asumir mi condición de solitario *voyeur* (más bien *lecteur*, pero en la misma posición de espía) que hace (ab)uso de la palabra.

Finalmente –*but not least*, como dicen los británicos– hay una dificultad ¿cómo llamarla? "teórica". "Yo" dialogo por *escrito*, luego de que Butler y Spivak lo hicieran *oralmente*, para luego ser *pasadas* a la letra impresa. Parecerá una trivialidad. En todo caso, un nimio inconveniente técnico (¿habrán funcionado bien las grabadoras?, ¿se habrá hecho correctamente la transcripción?, etcétera). Pero los deslizamientos entre la *oralidad* y la *escritura*, tan resbaladizos ellos, son una de las nervaduras centrales de la lectura llamada *deconstructiva*, a la que supongo se puede decir que pertenecen –aunque de distintas maneras, se me ocurre– las dialogantes; y no es un dato menor –más bien es algo que asusta un poco– que una de ellas, Gayatri Spivak, sea la traductora al inglés (que no es, por supuesto, su lengua materna, para aumentar los deslizamientos) nada menos que de *De la Gramatología*, de Jacques Derrida. Y también se leerá más adelante sobre los largos alcances –*filosófico-políticos*, y no tan

solo "técnicos", otra vez– que proyecta la cuestión desesperante de la *traducción* –esa búsqueda *imposible* y omnipotente de una lengua divina originaria y prebabélica, como hubiera dicho Walter Benjamin–, así como la cuestión de la *voz*, incluso del *canto*: el de un himno llamado "nacional", por ejemplo, que inscribe no solamente en la lengua, sino en sus competencias poéticas, en el ritmo y la propia *métrica*, la pretendida unidad de ese invento moderno llamado el *estado-nación*. Sobre (casi) todo esto habrá que volver, desde ya. Permítaseme, por ahora, decir tan solo que la auto-autorización que me he dado para entrometerme entre Judith y Gayatri –si de diálogo se trata, aunque falso, me permitiré también la familiaridad de los nombres– merece que ponga en negro sobre blanco, que *escriba*, lo más brevemente que sea capaz, los *efectos* –de los que ellas, se entiende, no pueden ser hechas culpables, aunque sí *responsables*– de mi asistencia a una conversación inteligente, apasionante, enjundiosa –ya casi no se escucha esa estupenda palabra–, ante la cual el ocasional desacuerdo (menos y menores de los que había prejuzgado, lo confieso) es impotente para siquiera entorpecer en lo mínimo el placer de *escuchar*. Y con la debida atención.

1.

"Pensadoras". Así las llamé hace un momento a Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak. Ya no es de buen tono, se sabe, llamarse "filósofo/a", o sencillamente "intelectual". Son "pensadores/as". El epíteto –es eso– nunca me terminó de convencer. Incluso tiene, o puede tener, subtonos desagradables. El más obvio es el de cierto aristocratismo del espíritu que expulsa fuera del campo de la *praxis* pensante al resto de la humanidad. Este es –si bien está muy lejos de ser únicamente– el tono que por momentos adquiría en Heidegger quien, si no me equivoco, es el que impuso el epíteto. Por otra parte, no estoy seguro de que ellas quisieran reconocerse en la descripción. En un momento del intercambio, Spivak se impacienta –no le falta razón– porque alguien "se dirige" a Butler como "filósofa", y a ella como "práctica" (supongo que quiere decir "militante"). Esa separación, dice, le hace mucho daño al mundo. Spivak es, me parece, más *gramsciana* que Butler (lo demuestra, al menos discursivamente, su recurso al concepto de *subalternidad*, acuñado por Gramsci): para ella, todos son / somos potencialmente "filósofos"; es el mito –o mejor: el "ideologema"– de la división del trabajo (manual / intelectual, para empezar) lo que obtura la reflexión crítica sobre el propio pensa-

miento (también es, Spivak, más "kantiana" que la más "hegeliana" Butler).

De todas maneras, ¿qué clase de "pensadoras" son? Ambas son "distinguidas académicas" –como se dice– que han optado por cabalgar incómodamente entre la aceptación de las reglas y su transgresión "intersticial" y permanente. Ambas, también, procuran ser *practicantes* de su propio pensamiento crítico: Spivak, principalmente, desde lo que ha dado en llamarse –ella quizá lo discutiría– el *post-colonialismo* (es una pata de lo que Moore-Gilbert denominó la "santísima trinidad" de esa teoría, completada con el fallecido Edward Said y Homi Bhabha); Butler, principalmente, desde lo que se ha denominado –ella misma lo ha hecho– el *post-feminismo* (su lugar en este campo es relativamente solitario). Sabemos que no importan mucho las etiquetas: son taquigrafías de la industria editorial o de los disciplinamientos académicos, empresas para las cuales es imprescindible una grilla clasificatoria. Sin embargo, las etiquetas operan, marcan, condicionan: sirven también para auto-ubicarse en el lugar desde el cual se quiere salir. El prefijo *post* ya no es lo que fue en las últimas dos o tres décadas (el inicio de su declinación puede fecharse muy precisamente el 11 de setiembre de 2001, aunque no tengo tiempo de demostrarlo aquí). Pero sus efectos epistémicos, lo usemos o no,

siguen trabajando ambiguamente –ambivalentemente, incluso– en ellas, como en otros. El estilo de análisis –quiero decir: de lectura y escritura– "postestructuralista / deconstruccionista", el juego de derivas significantes (aprendido –aunque no con la teoría correspondiente, critican algunos, como Žižek– en Lacan, en Foucault, en Derrida) son afinidades indudables, aunque no únicas ni homogéneas. En alguna otra parte me he atrevido a cuestionar, en esas estrategias, una cierta pérdida de la *materialidad*, de cierta carnalidad de la "experiencia vivida" (soy consciente de estar usando una jerga muy "sartreana", quizá un poco reactivamente), así como de las "durezas objetivas" de la historia, en privilegio de los "significantes flotantes" o "vacíos" (si me lo permiten, respectivamente, Lévi-Strauss y Laclau). Pero en forma simultánea, el uso inteligentemente crítico de las *bifurcaciones de sentido* –ya volveré, espero, sobre esto– que a ambas les permite esa elección, se verá cuán estimulante puede ser incluso si la nuestra es otra.

De todas maneras, sería una simpleza intelectual dejar la cosa ahí. Tampoco ninguna de las dos aceptaría ser sencillamente catalogada como cultora del "no hay nada fuera del texto". En esto, paradójicamente, la derridiana Spivak puede llegar a ser la más dura de ambas. En una entrevista publicada en el volumen *The Spivak*

Reader, por ejemplo, un poco harta de que el entrevistador la empuje todo el tiempo al rincón textualista-postmoderno, Spivak le espeta más o menos lo siguiente (estoy citando de memoria): "Mire, todo eso está muy bien. Pero yo vengo de la India. El mío es un país donde millones de personas no solo viven en la calle, sino que allí duermen, comen y hacen sus necesidades. Y después que las hacen, las escrutan muy atentamente, porque su color les indica cuánto tiempo de vida les queda. Ese es el límite del texto". O sea: lo *real*, supongo que lo llamaría un lacaniano: algo que ningún "texto" es suficiente para articular, y que no flota ni se vacía en ningún significante. Butler quizá represente más acabadamente una vertiente foucaultiana de los "dispositivos de discurso", etcétera (que también en Foucault, o en sus distintas etapas, es más matizada de lo que suele creerse; en una de sus últimas entrevistas, por ejemplo, reconoce que se hubiera ahorrado mucho trabajo de haber estudiado más atentamente y antes a la Escuela de Frankfurt). Pero también ella –se lo podrá apreciar sin dubitaciones en este diálogo– está muy atenta a los "reales" extra-simbólicos. Al revés, también Spivak me impresiona como más apegada –necesariamente, por la naturaleza misma de su trabajo "postcolonial"– a una dimensión histórica más densa que la que puede intuirse en Butler.

Aquí hay que tratar de ser, como se decía antes, "dialécticos". Por un lado, sería necio –o peor: ingrato y deshonesto– no ver que el estructuralismo y después el post-estructuralismo *enseñó a leer*, a toda una generación a la que pertenezco, el valor de las *autonomías textuales*, de lo que entonces se llamaba la *literariedad* específica, más allá de los reduccionismos sociologistas, psicologistas o historicistas del período anterior. Es cierto que los excesos igualmente empobrecedores de esa estrategia de lectura en sí misma rica, posibilitaron las vertientes más discutibles de un "postmodernismo" liquidador de la historicidad, de la materialidad conflictiva y sangrienta de lo social, de una experiencia *trágica* que siguió atravesando –y cada vez peor– a una humanidad que difícilmente podía reconocerse en el simplote "anti-humanismo" propagandístico de los "pensadores débiles" (y tampoco esto último es tan fácil de evaluar: hay *varias clases* de "anti-humanismo", y no todas ellas cumplen una función retrógrada; pero no hay tiempo aquí de discutirlo). También es cierto, por otro lado, que todo eso cambió de significación en su vínculo con las transformaciones del contexto histórico y político –demostrando, de paso, los límites flexibles pero existentes de aquella autonomía "relativa" –. En épocas de lo que por entonces se hubiera llamado "alza revolucionaria" (me refiero a los

sesenta y primeros setenta de Argelia, Vietnam, Cuba, Palestina, los "mayos 68" y varios etcéteras, se piense lo que se piense de cada uno de los ejemplos), cuando en el plano teórico era tan fuerte la tentación (y la "naturalización") de reconducirlo todo a un politicismo clasista o "tercermundista" exacerbado, la atención más fina y matizada a los "juegos del significante" fue un poderoso correctivo *complejizador* –en el mejor sentido– para el pensamiento crítico. Al contrario, en épocas de "reflujo", marcadas por el arrasamiento neoliberal de las últimas décadas –y que supuso una polarización social inédita en la historia del capitalismo mundial–, de aniquilación de lo político, de reducción feroz de las relaciones internacionales a la lógica de la guerra, de renacimiento igualmente feroz de los fundamentalismos y los racismos, en una época así, digo, la concentración *textualista* y la consiguiente *desmaterialización* de lo social, lo económico, lo político-cultural no puede sino tener, "objetivamente", un efecto reaccionario.

No se trata, desde ya, de encontrar la "síntesis", la "articulación" ni la "tercera vía" entre esas extremidades. Se trata de generar una nueva *constelación* (para retomar esa compleja categoría benjaminiana) que, sin renunciar a lo mejor de las "conquistas" (post)estructuralistas y neo-hermenéuticas –la especificidad de lo discursivo, la

autonomía estético-cultural, la crítica a los sustancialismos y el pensamiento "identitario"– las reagrupe en torno a un núcleo de pensamiento *fuerte* en el que los "grandes relatos" del marxismo y el psicoanálisis, del análisis crítico del imperialismo y las multiplicadas formas del neocolonialismo, del "choque de las historicidades diferenciales" que han conformado las sociedades, las culturas y hasta la propia subjetividad de la llamada "periferia", en fin, de lo que en algún momento me atreví a llamar la *experiencia de lo trágico* en la historia, constituyan, todo eso, una suerte de "base material" para un *modo de producción de conocimiento* crítico que, repito, al tiempo que afirme el valor gozoso, lúdico y deseante de la dimensión "estética", sortee la debacle intelectual de la *estetización de lo político*, que ha sido –si hubiera que esquematizarla en una fórmula sucinta– el signo, o mejor, el *significante vacío* axial del ya agónico "post-modernismo".

Insistamos: Butler y Spivak (hablamos de ellas porque son las que *motivan* este prólogo: podríamos hacer otros nombres) no pueden ser acusadas de semejante "estetización", no importa cuáles sean nuestras preferencias teórico-políticas –personalmente, quisiera verlas más cerca de Frankfurt, de Sartre, de Fredric Jameson, por solo mencionar a los "europeos"; pero no son mis deseos lo que importa aquí–. El "post-feminis-

mo" de Butler, es cierto, extrema una impronta *post*, anti-identitaria y anti-iluminista, que la conduce a no admitir siquiera la distinción feminista "moderna" entre *sexo* y *género*. Para ella –cercana al *bio-poder* de Foucault aunque relativamente crítica, como se verá en el diálogo, de la *bio-política* de Agamben, así como del politicismo de Hannah Arendt– la biología, y la propia *naturaleza*, son *ya* una construcción cultural sin retorno. Intentar una *distinción* entre "naturaleza" y "cultura" (se puede leer entre líneas, en esto, una crítica implícita a Lévi-Strauss, a mi juicio equivocada, pero dejemos eso por ahora), y correlativamente entre "sexo" y "género", es ya caer en la trampa de las dicotomías "logo-falo-céntricas" que se procuraba sortear (la apoyatura central para esto, obviamente, es Luce Irigaray). Sin embargo, esta operación teórico-política –además de producir efectos potencialmente "refrescantes" en la propia teoría feminista– no descuida para nada (es justamente su objetivo principal) la dimensión omnipresente del *poder* y la *dominación*. Lo demuestra, entre otras cosas, la ya mencionada crítica a Agamben, cuya noción de la *nuda vita* es recusada por sus ilusiones inadvertidamente "naturalistas", como si esa "vida desnuda", aparentemente reducida a su mínima expresión biológica, no fuera *ella misma* un producto (y un objeto de permanente vigilancia y control) del Poder.

Spivak, por su parte, y quizá para sorpresa de muchos que la leen unilateralmente en la "*serie post*", no tiene empacho en auto-definirse como *marxista*. Ya dije que su análisis de la *subalternidad* le debe al menos tanto a Gramsci –y por esa vía, por supuesto, a Marx– como a Foucault, Deleuze o Derrida. Si su crítica del imperialismo la conduce a recurrir al mismísimo Lenin, no le temblará la voz. Puesta en "post-colonial", está más atenta que Butler (y esta, en el diálogo, lo reconoce implícitamente) a las consecuencias (no solo "culturalmente") *catastróficas* de la llamada "globalización" –ese eufemismo mediocre y engañoso para la *mundialización de la ley del valor del Capital*, como aclara Samir Amin, a quien Spivak, que yo sepa, no cita, pero a cuya misma lógica responde al menos en este terreno–. Sus siempre inteligentes análisis literarios –como los que atraviesan buena parte de toda su obra, pero muy especialmente una de las grandes secciones de su *Critique of Postcolonial Reason* (un título, dicho sea entre paréntesis, en el que se lee un homenaje, ignoro si voluntario o no, a autores tan "modernos" como Kant, Sartre y Horkheimer)– nunca dejan de remitir, con todas las mediaciones necesarias para no reducir su especificidad, a lo que en otros tiempos se hubiera llamado el "contexto histórico". Sus críticas más directamente "historiográficas", en ese mismo libro, se apoyan de

manera que me gustaría interpretar como *decisiva* en las teorías de los *no*-historiadores profesionales que constituyen la gran trilogía "moderna" de los *maestros de la sospecha* (Ricoeur), o de los *fundadores de discurso* (Foucault): Marx, Nietzsche, Freud. Vale decir –permítaseme ser cargoso con mis propias obsesiones–: casualmente, de los tres pensadores para los cuales la *tragedia* es una "metáfora teórica" privilegiada. Y, finalmente, desde luego que Spivak es "anti-identitaria" y "anti-esencialista". Pero, consciente de las necesidades *particulares* de la historia y la política, ¿no es ella misma la que ha acuñado la categoría de *esencialismo estratégico* como instrumento de defensa y crítica ante los *etnocidios culturales* que son la consecuencia de la "globalización"?

Para ser breves: Butler y Spivak son, sin duda, "pensadoras" *pos*. Pero que, como se dice vulgarmente, "no mastican vidrio". Saben que la reacción *post*, incluso la "de izquierda", contra los abusos de la modernidad, el iluminismo y el racionalismo abstracto –en tanto "lógicas de un capitalismo temprano" (para parafrasear a Jameson) que justificaron cosas como el colonialismo y el dominio mundial de la explotación capitalista / imperialista– corre el peligro de transformarse en la "lógica del capitalismo tardío" (otra vez Jameson, ahora literal), acompa-

ñando con sus excesos *textualistas* a la plena mundialización del *fetichismo de la mercancía*, mediante la cual la hegemonía del Capital financiero ha *desmaterializado* por completo tanto la producción como la Palabra. En esta situación –que muy bien podría ser *terminal* para el mundo tal como lo conocemos– no es ya posible (ni deseable) retroceder al refugio seguro pero falso de las monolíticas *identidades* modernas. Pero hay que mantener un momento "estratégico" de vigilancia sobre las *(ideo)lógicas* del Poder, para el cual solo hay ganancia en la disolución plena de *nuestras* identidades "resistenciales", mientras que los dueños del Poder conservan las suyas incólumes. El discurso *post*, en esta perspectiva, no es una mera "adquisición" (buena o mala) intelectual. Es un *campo de batalla* .

2.

Hay, en este diálogo, un *locus* privilegiado, algo así como un *nudo* que permite *desatar* –valga la expresión– el "hilo rojo" de las cuestiones que están en juego. No tiene sentido que hagamos aquí la paráfrasis *escrita* de un intercambio cuya *oralidad* lo hace mucho mejor. Pero me permitirá decir algo a propósito de ese nudo. Se trata de la "anécdota" –transformada, a los efectos del aná-

lisis crítico emprendido por Butler y Spivak, en verdadero *acontecimiento*, en un sentido aproximado al de Alain Badiou– del (en su momento) sonado episodio en el cual una manifestación de inmigrantes ilegales *hispanos* (como los llaman en los Estados Unidos, aunque casi nunca lo sean totalmente, ya que la mayoría son mestizos: una típica operación fetichista de *pars pro toto*), bajo la consigna de "Nosotros también somos (Norte)América" (para proseguir con los fetichismos, como se sabe, los Estados Unidos se llaman a sí mismos "América" sin más), cantaron fervorosamente el himno estadounidense... en castellano (y no en *español*, lengua inexistente como tal: evitemos en lo posible nuestros propios fetichismos). Como no era para menos, el acto fue recibido con apenas contenida furia por el presidente Bush, quien célebremente declaró en público: "El himno solo se puede cantar *en inglés*".

La "anécdota" –si se la quiere llamar así– es un disparador (y un *analizador*, como dirían tal vez los psicólogos) de una casi interminable secuencia de posibilidades de análisis crítico, "postcolonial" o de cualquier otra clase. Para empezar por lo (aparentemente) más sencillo e inmediato, se nos presenta la paradoja de que el presidente Bush... *tiene razón*. Un himno llamado *nacional* (es decir, el emblema máximo, junto a la bande-

ra, del "estado-nación" y sus tradiciones históricas) solo tiene *sentido* (sentido lingüístico, poético, semántico y "patriótico", y no solamente jurídico) cantado en la lengua igualmente *nacional*, si bien –y aquí, apenas hemos echado a andar, ya tropezamos con una primera pequeña piedra– es, en tanto lengua "oficial", una lengua *compartida*, al menos, con la antigua metrópolis, Inglaterra, así como con Canadá, Australia, etcétera. Al igual que el castellano, por supuesto. Vale decir: una lengua *nacional* que es al mismo tiempo *multi-nacional*. Al revés, una gran cantidad de *ciudadanos* norteamericanos (que se calcula que en un par de décadas serán mayoría), y ni digamos ya los "ilegales", *no son* originariamente anglo-parlantes –la lengua de su *patria* no es su lengua *materna*: *boccato di cardinale* para feministas, va de suyo–. Pero, aun dejando de lado por el momento este enredo, *es cierto* que un himno "nacional" se *compone* para una "letra" –y ello incluye cosas como una métrica, una cierta cadencia del habla, inflexiones fonéticas, melódicas, rítmicas y *via dicendo*– que pertenece a *la* lengua oficial, y por lo tanto es –como se dice de la poesía en general, por ejemplo, y al revés del *mito*, según lo analizaba Lévi-Strauss– estrictamente *intraducible*. Tan intraducible, digamos –y el lector sabrá aprovechar la ironía–, como la *lengua sagrada* del Corán, cuya traducción es considerada una transgresión intolerable por los fieles islámicos.

¿Están cometiendo, pues, los "ilegales", una *afrenta* al himno norteamericano? ¿Es, esa traducción, un acto, por así decir, *subversivo* ? No necesariamente. La cuestión es diferente, y más complicada. Recuérdese que eso se ha hecho bajo la consigna "Nosotros *también* somos América". Y, finalmente, se *está* cantando el himno nacional norteamericano, y no, por ejemplo, *La Internacional*. Uno (o una, no sabemos) de los asistentes al diálogo Butler / Spivak señala –desde el lugar de cierto sentido común que podríamos llamar de "binarismo crítico"– que esos "cantantes" terminan *aceptando* los códigos contra los cuales presumiblemente protestan, puesto que lo hacen *en nombre* de su deseo de incorporación al estado-nación norteamericano (o "estadounidense") que hasta ahora los rechaza. Es muy cierto. Pero, justamente: lo que los "cantantes" hacen es operar un *desplazamiento* intolerable ("Bush tiene razón", decíamos) al *propio interior* de esos códigos. Literalmente, crean una *disonancia* que deforma el sentido "*armónico*" (y esta palabra no es inocente) de la composición originaria, para hacer con *lo mismo* algo que sin dejar de ser "lo mismo", es también *otra cosa* (y es raro que Butler y Spivak no recuerden, como parece obvio hacerlo, la famosa versión del himno norteamericano de Jimi Hendrix en Woodstock, con su transformación de las notas

altas en el "sonido y la furia" de las bombas cayendo sobre Vietnam). Si hay "subversión", se diría entonces que está en la propia operación *interna* a la *aceptación*. Es como si se dijera: "¿Nos consideran *ilegales*, a pesar de que es en buena medida gracias a nosotros, a nuestro trabajo infra-pagado y sin reconocimiento ciudadano, a nuestra super-explotación invisible, que mantienen su economía y su propia 'ciudadanía democrática'? Pues entonces nos asumimos como tales, y en nombre de nuestra legalidad *futura*, deseada, cometemos a conciencia una ilegalidad *actual*". Una ilegalidad, entendámonos, que es *mucho más* que una falta jurídica: si es verdad que *semióticamente*, por así decir, el himno es "intraducible", se trata entonces de una plena *transgresión* a la Ley simbólica misma, a la *"poética nacional"*. Solo que no es una "revolución" *desde afuera*, un asalto al poder –aunque fuera puramente simbólico–, sino un *retorcimiento* de la "interioridad", una suerte de *pliegue* de la propia trama "textual" en la que se está atrapado.

Esa trama es, en primer lugar, la del estado-nación. Un invento "moderno", repitamos, y estrictamente correlativo de la emergencia potencialmente *mundial* de ese nuevo modo de producción denominado *capitalismo*. El *sociometabolismo del Capital*, como diría Meszáros, es en efecto mundial, "global", pero –paradoja solo

aparente– su administración política requiere de la *segmentación localizada* de los estados nacionales. Como muchos autores –empezando por el propio Marx– han señalado, el eje oculto de esa administración es el *control de la fuerza de trabajo*, esa "fuerza productiva" de plusvalía para el Capital. El establecimiento de fronteras geográficas nacionales, dentro de las cuales el estado –como lo definía Max Weber– aspira al ejercicio "legítimo" de la fuerza sobre un territorio, es, en esta perspectiva, una estricta *necesidad administrativa* para mantener aquel control sobre los flujos migratorios de la fuerza de trabajo. No es por lo tanto en absoluto azaroso que con el derrumbe del muro de Belín haya *estallado* a plena luz del día esa *verdad oculta* del capitalismo "globalizado": hay una contradicción *irresoluble* entre las promesas de plena *circulación* en todas las direcciones de *bienes, mensajes y sujetos* (para retomar la célebre "tríada comunicacional" de Lévi-Strauss) y el hecho de que el Capital *no puede* tolerar la libre circulación mundial de la fuerza de trabajo. Este es el origen de lo que Wallerstein y Balibar han llamado el nuevo racismo laboral que viene a sobreimprimirse a los viejos –aunque de todas maneras producidos en la "modernidad"– *racialismos* étnico-culturales. Pero también es el origen de las nuevas formas de "hibridación" cultural e identitaria, de lo que podríamos titular las

crisis fronterizas que afectan, desde ya, a los territorios mismos, pero también a los "lindes" étnicos, nacionales, sexuales, genéricos, subjetivos. Y no se trata, como cierto "multiculturalismo" complaciente quisiera creer y hacernos creer, de felices y creativas combinatorias culturales y estéticas (aunque eso por supuesto que también existe, por aquello de "hacer de necesidad virtud") sino, ante todo, de los efectos de un feroz *poder de dominación*, que frecuentemente logra ocultar las espantosas *desigualdades* que ha creado detrás de sus celebradas "diferencias".

Retomemos, entonces, el hilo de la "anécdota" que motiva el intercambio Butler / Spivak. El modesto, casi imperceptible, gesto de "traducir" el himno estadounidense dispara, como si fuera la abrupta emergencia de un gigantesco *síntoma* de la "mundialización del Capital", una ráfaga de interrogantes críticos cuyas respuestas –si las hay– deberán ser *elaboradas*, deberán ser *construcciones* de una voluntad colectiva, más allá de que algunas hipótesis puedan ser *anticipadas*, tentativamente, por los/las "pensadores/as críticos/as". Preguntas como: ¿Qué es un estado-nación (y su reverso: ¿qué es un estado sin nación, o una nación sin estado, como la palestina?)? ¿Qué es una "lengua nacional"? ¿Qué es una "frontera"? ¿Qué es una "identidad" (nacional, étnica, cultural, política, sexual)? ¿Qué es ser un ciudadano (y

su reverso: qué es ser un *sin-estado*)? Todas estas preguntas, dicho sea de paso, están a la orden del día en un caso plenamente *actual* como el de la Bolivia de Evo Morales (que Spivak, en el diálogo, cita lamentablemente solo como al pasar, sin tiempo para una mayor profundización): *un* "estado-nación" multi-étnico y multi-lingüístico, con *una* lengua oficial (el castellano), pero que en lo *real* habla quichua, aymara, chipaya, etc., etc. Seguramente lo mismo podrá encontrarse en tantas "naciones" africanas (los bantúes, que son una de las comunidades étnico-lingüísticas más extendidas, ¿son "rwandeses", "ugandeses", "tanzanios"?), con toda seguridad en la India "spivakiana" (donde hay una docena de lenguas reconocidas oficialmente y más de una treintena habladas de hecho), y aun en Europa (¿"bosnios"? ¿ "croatas"? ¿"eslovenos"? ¿"georgianos"? ¿"azerbadjianos"?), y ciertamente no solo en la Europa implosionada con la caída del muro y la disolución de la URSS, sino en la más "clásica" y venerable (¿qué es un "español" para los catalanes, vascos, gallegos, asturianos, andaluces?; ¿qué es un "italiano" para los piamonteses, toscanos, napolitanos, amalfitanos, sicilianos, calabreses, corsos, sardos?; ¿qué es, incluso, un "francés", cuando nos enteramos de que las tres cuartas partes de ese "pueblo" que en 1789 hizo la Revolución *Francesa* hablaba vasco, gascón, bre-

tón, occitano, *langue d'oc* ?) En todo caso, la "cuestión post-colonial" quizá sirva para *deconstruir* las *falsas totalidades* (como las llamaba Adorno) de *la* "civilización".

Nuevamente: en tanto materia del "pensamiento crítico", oro en polvo para pensadores/as *post* –aunque en seguida veremos que no solamente para ellos/as–. Lo que los "cantantes" del himno operan, decíamos, es un *desplazamiento* (o también, si se quiere, un "re-anudamiento" en forma de banda de Moebius) que deja al desnudo todas esas perplejidades. La metáfora del *desplazamiento* está lejos de ser caprichosa en una era como la nuestra, toda ella "sobredeterminada" por las *travesías*, casi siempre trágicas, de cuerpos desplazados, "des-territorializados" y obligados a "re-territorializarse" pero ya como *membra disjecta*, como retazos, restos, desechos: desde los millones conducidos en trenes a los campos de concentración nazis a los contingentes de emigrantes forzados por las guerras "postmodernas" y las "limpiezas étnicas", pasando por los "ilegales" y "*sans-papiers*" que pueblan las metrópolis ex-colonialistas si es que no han terminado antes en el fondo del mar, el mundo parece haber devenido un *maelstrom* de "flujos rizomáticos", de "multitudes" a la deriva, pero compuestos de *ruinas* antes que –con las excepciones que cada uno podrá citar– de sanos re-dimensionamientos del

espacio territorial, simbólico-cultural o subjetivo.

Los "cantantes" del himno *saben*, sin "saberlo", todo esto. Lo que están produciendo, a modo de defensa, incluso de resistencia, es una *bifurcación* (de nuevo: territorial, simbólica, subjetiva y "estado-nacional"). Como lo dice inmejorablemente Lévi-Strauss en su canónico seminario de *La Identidad* –que es, en realidad, el que usa el concepto "bifurcación", siguiendo a Michel Serres–, actúan, de manera homóloga al *mito*, mediante una dialéctica de *des-conexión / reconexión* entre "naturaleza" y "cultura". Hay muchos, innumerables, ejemplos históricos igualmente ricos que podrían ser otros tantos "nudos" semejantes. Pensemos en un ejemplo clásico de Frantz Fanon, en su *Sociología de la Revolución* (Fanon es, desde luego, un autor muy reivindicado por los "post-coloniales" –aunque casi nada por las feministas, sean o no "post": es una lástima–; lamentablemente, han tendido por lo general a enmarañarlo en las redes "textualistas", lo cual en sí mismo no estaría mal ni bien, si no fuera que ha sido al precio de despojarlo también a él –justamente *a Fanon*– de toda su densa carga trágica). En los inicios de la insurgencia argelina, los ocupantes franceses dictan un decreto obligando a las mujeres islámicas a quitarse el velo (bajo el argumento, se entiende, de una civi-

lización "universalista", "racional" y "moderna" que viene a emanciparlas de su sujeción a la "barbarie"). En un primer momento, las mujeres se niegan, *tanto* por "sumisión" a sus propias pautas culturales *como* por semiinconsciente "resistencia" a los dictados del ocupante. Pero en un segundo momento, el FLN (el Frente de Liberación Nacional que está organizando la rebelión anticolonial) les ordena que obedezcan el mandato. Resultado: las mujeres *"des-veladas"*, que parecen de una buena vez haberse "occidentalizado" y haberse "integrado" a la "cultura universal", ya no son revisadas por los soldados franceses y pueden circular libremente... llevando en sus bolsos las armas, explosivos y folletos revolucionarios. La *bifurcación* identitaria y cultural es aquí, se nos dirá, plenamente *estratégica*, conscientemente asumida. Pero nada hay en la anécdota de los "cantantes" del himno que no nos indique una similar "estrategización" de ese *significante* de la nación por excelencia que es el himno. Y aunque así no fuera: la lógica es la misma, y es sobre su operatoria –y no sin ella– que puede darse el paso al *para-sí* (para decirlo con una jerga hegeliano-sartreana cara a Fanon). Es algo similar al caso de los primigenios *piqueteros* argentinos, que *porque* demandaban una "inclusión" que el sistema estaba absolutamente imposibilitado de otorgar, por eso mismo demos-

traban *en acto* los límites, las promesas (no incumplidas, sino) *incumplibles* de ese mismo sistema.

El ejemplo de Fanon, y en particular de Argelia, y más en general de todas las naciones re-construidas a la salida del colonialismo pero ya en pleno "capitalismo tardío" (recuérdese, por ejemplo, que las últimas descolonizaciones africanas, las de Angola y Mozambique, se produjeron *en 1975*), pone sobre la mesa otro dilema que es motivo de alusión en el diálogo Butler / Spivak. En nombre de una difusa (e imaginaria, en buena medida) identidad previa, arcaica, "tribal" o como quiera llamársela, esas naciones salen de su estado colonial con el impulso de construir(se) un *estado-nación* independiente y "moderno". ¿Hay en ese impulso, entonces, una *verdadera* "independencia", cuando en nombre de ella se está adoptando el modelo del opresor *contra* el cual se ha levantado el movimiento emancipador? Pero, precisamente: aun dejando de lado la pregunta por los condicionamientos (férreamente *materiales*, y no solamente "textuales") que limitaban las opciones, ¿no estamos también aquí en el ámbito de unas *bifurcaciones*, de unas *des-conexiones / re-conexiones* que ponen en cuestión la pretendida "naturalidad" del estado-nación moderno? Y, sin necesidad de realizar –en nombre de un muy justificado combate contra la

"teleología" y las versiones unilineales, evolutivas y "progresistas" de la historia de los *vencedores*– una completa *suspensión* de toda idea de historia (y por lo tanto de "proyecto"), ¿no puede encontrarse, al menos parcialmente, en el *mismísimo Marx* –que tal vez no casualmente sea una de las *bêtes noires* del pensamiento *post*, justamente por su "teleologismo"– una concepción mucho más compleja y *bifurcada* de la historia, bajo la forma de ese choque de *historicidades diferenciales* supuesta en sus hipótesis sobre el "desarrollo desigual y combinado"? ¿Y no es una de las más extraordinarias ilustraciones de esa *bifurcación crítica* el ejemplo de la Constitución haitiana de 1805, que declara que *todos* los ciudadanos haitianos, sea cual sea el color de su piel, deberán ser llamados *negros*, y así estampa una sonora bofetada en el rostro de la Declaración de los Derechos *Universales* del Hombre y el Ciudadano de una Revolución Francesa que había puesto un "límite" infranqueable a su "universalidad" negándose a emancipar y ciudadanizar a *sus* propios esclavos de "ultramar"?

La historia no es todo, no. Tampoco el "texto". Es en la *tensión*, indecidible a priori, entre esas dos "lógicas", que emergen las *bifurcaciones* del sentido. Butler y Spivak lo saben, sin duda, y en el diálogo se las ve tratando de cabalgar entre esas dos monturas inestables. Tengo

que reconocerlo, aunque –ya lo dije– a veces desearía escucharlas pronunciar otros nombres, otras categorías, no en lugar sino *además* de las que utilizan. Se me permitirá, entonces, terminar con un asunto, como se suele decir, "*delicado*.

3.

En el curso de un comentario sobre Judith Butler y Gayatri Spivak hemos citado a Marx, a Sartre, a Fanon, a Lévi-Strauss, a la Escuela de Frankfurt, a Freud, a Jameson, a Samir Amin, Wallerstein y Balibar. A las revoluciones haitiana, argelina, o del "Tercer Mundo" en general, a los "piqueteros" argentinos. Podríamos citar una pléyade de autores latinoamericanos (de Sarmiento o Martí a Mariátegui o Vasconcelos, de Martínez Estrada o Fernando Ortiz a Octavio Paz o Lezama Lima) que desde hace más de un siglo y medio vienen –cada uno con su propia idiosincrasia o impronta ideológico-política– (pre)ocupándose de las *bifurcaciones* y las *des-conexiones / re-conexiones* de la situación "post-colonial". Podríamos, más actuales, recordar la riqueza de una "filosofía latinoamericana y del Caribe" (de Salazar Bondy o Arturo Roig a Enrique Dussel o Marcus Garvey, C. L. R. James y Edouard Glissant) obsesionada con las "historici-

dades diferenciales". O el ya consagrado "clasicismo" de la *Teoría de la Dependencia* y sus intentos de re-fundación de un marxismo específicamente latinoamericanista. Podríamos, más cercanos "disciplinarmente", abrevar en la ya consolidada teoría *"de-colonial"* (Quijano, Hinkelammert, Mignolo, Lander, Catherine Walsh, etcétera). Todos esos autores y acontecimientos son *anteriores* o están *"afuera"* de la teorización *post*.

¿Qué estaríamos haciendo, al hacer eso (acabo de perder, se observará, mi "yo": quisiera ahora ponerme en un estado de enunciación más *colectivo*, que me permitiera a mí también *re-anudar* o *re-conectar* genealogías)? ¿Estaríamos reivindicando una *precedencia*, o quizá una *localización* "propia" que apuntara a *des-centrar*, al menos en parte, a operar nuestro propio *deslizamiento*, respecto de la (muy "primer-mundista" y académica, sería tonto no verlo) moda de las inflexiones *post* de la *French Theory* (aunque Butler sea norteamericana y Spivak sudasiática) con sus pretensiones de, como decimos por aquí, haber "inventado la pólvora"? Sí, un poco estaríamos haciendo todo eso. Y no es motivo para alarmarse de un sentimiento un tanto resentido por el "ninguneo" de tanta imaginación cultural sureña. Pero, francamente, no quisiéramos hacer eso. Quisiéramos, más bien, ensayar la ¿cómo llamar-

la sin sonar solemnes? *módica generosidad* de ofrecer todo eso como parte de un ulterior *diálogo* con "pensadoras" como Butler o Spivak. Ese diálogo puede ser fraternal y al mismo tiempo conflictivo, compañeril y ríspido: *eso*, y no otra cosa, es un debate crítico entre los que básicamente están del mismo lado de la "trinchera". Las condiciones del mundo, hasta que las cambiemos, son las que son. En el *marketing* de la industria cultural y académica, Londres o Nueva York no son lo mismo que Tegucigalpa, o siquiera México y Buenos Aires. Negar "resentidamente" esa realidad es negarse la posibilidad de muy potentes *bifurcaciones* que podemos –y debemos– emprender. Al revés, someternos a los *diktats* de un *best-sellerismo* acrítico que con ínfulas "progres" siguiera diseñando nuestra propia "historicidad diferencial", aunque fuera en un nivel puramente *textual*, sería renunciar a nuestra propia potencia resistencial y creativa. No es esto *en modo alguno* lo que puede desprenderse del diálogo Butler / Spivak. Al contrario, en él se trata de "abrir el juego" a la catarata de interrogantes que son *los mismos* que nosotros nos hacemos, aunque nuestras hipótesis de respuestas sean diferentes. De ese tembladeral se puede huir. Pero no se puede entrar impunemente. Bienvenida sea esa ausencia de impunidad.

JUDITH BUTLER. –¿Por qué relacionar literatura comparada y estados globales? ¿Qué tiene que ver la crítica literaria académica con los estados globales? Por supuesto, estamos sujetos a las palabras. ¿En qué estado nos encontramos como para plantear estas preguntas sobre el estado global? ¿Y a qué estado nos referimos? Los estados son lugares de poder, pero el estado no es la única forma de poder. El estado no es siempre el estado-nación. Existen, por ejemplo, estados no-nacionales, y existen estados de seguridad que impugnan activamente las bases nacionales del estado. Así, el término "estado" puede ser disociado del término "nación" y ambos pueden unirse por medio de un guión, pero ¿cómo funciona este guión? ¿Sirve para dar cuenta en forma pormenorizada de la relación que hay que explicar? ¿Indica una fusión que ha tenido lugar

históricamente? ¿Sugiere una inconsistencia en el núcleo de la relación?

El estado en el que estamos cuando nos planteamos estas preguntas puede tener que ver con el estado en el que estamos o no. ¿Cómo comprender entonces ese conjunto de condiciones y disposiciones que explican "el estado en el que estamos" (que, después de todo, podría ser un estado de ánimo) a partir del "estado" en el que estamos cuando y si gozamos de los derechos ciudadanos o cuando el estado funciona como nuestro domicilio provisorio de trabajo? Si nos detenemos un instante en el sentido de "estado" en tanto "condición en que nos encontramos", parece entonces que nos referimos al momento de la propia escritura o tal vez, incluso, a cierta condición en la que no nos sentimos bien, sino que nos encontramos en mal estado: ¿en qué estado estamos cuando empezamos a pensar el estado?

El estado define la estructura legal e institucional que delimita cierto territorio (aunque no todas esas estructuras institucionales pertenecen al aparato de estado). Por lo tanto, se supone que el estado sirve de matriz para los derechos y obligaciones del ciudadano, lo cual define las condiciones por las cuales estamos vinculados jurídicamente. Es esperable que el estado presuponga, al menos mínimamente, modos de pertenencia

jurídica, pero desde el momento en que el estado puede ser precisamente aquello que expulsa y suspende modos de protección legal y deberes, el estado mismo puede ser, para muchos de nosotros, causa de malestar. Puede definir la fuente de no-pertenencia, incluso producir la no-pertenencia como un estado casi permanente. Un estado, entonces, de malestar, por supuesto, si es que no de odio e indigencia. Por eso, vale la pena notar que en el centro de este "estado", que define tanto una dimensión jurídica como una disposición de la vida, hay una tensión producida entre modos de ser o estados de ánimo, constelaciones de conciencia temporarias o provisorias de distinta clase, y complejos jurídicos y militares que gobiernan cómo y dónde podemos movernos, asociarnos, trabajar y hablar.

Si el estado es lo que vincula, también es claramente lo que puede desvincular. Y si el estado vincula en nombre de la nación, conjurando forzosa si es que no poderosamente cierta versión de la nación, entonces también desvincula, suelta, expulsa, destierra. Y esto no siempre ocurre por medios emancipatorios, es decir, "dejando ir" o "liberando"; el estado expulsa, precisamente, a través de un ejercicio del poder que depende de barreras y prisiones, y de este modo, supone cierta forma de reclusión. No estamos fuera de la política cuando estamos en ese estado de despo-

sesión. Más bien, somos depositados en una densa situación de poder militar donde las funciones jurídicas se convierten en prerrogativas de las fuerzas armadas. No se trata de nuda vida, de mera vida, sino de una formación particular de poder y de coerción diseñada para producir y mantener la condición (el estado) de privación. ¿Qué quiere decir estar, al mismo tiempo, contenido y privado por el estado? ¿Y qué significa estar excluido o separado del estado sino estar en manos de otras formas de poder que pueden tener rasgos estatales o no? No basta con tomar por válida la definición que establece que un refugiado forma parte de un desplazamiento de una población entre estados existentes jurídicamente autónomos. Cuando un refugiado es expulsado de un estado o despojado de algún otro modo por la fuerza, aunque llegue a algún lugar, a menudo no tiene adónde ir, solo se encuentra en tránsito. Puede que se encuentre dentro de los límites de un estado pero, precisamente, no como ciudadano; entonces es recibido, por así decirlo, bajo la condición de no estar incluido en el conjunto de los derechos y obligaciones jurídicos que definen la ciudadanía, aunque solo sea diferencial y selectivamente. Podría parecer que cruzamos una frontera y llegamos a otro estado, pero aquí es donde no sabemos si el estado al que llegamos se define por su poder

jurídico-militar y los modos estipulados de pertenencia nacional bajo la rúbrica de la ciudadanía, o por un cierto conjunto de medidas que caracterizan el modo de exclusión como tal. Y aunque necesariamente lleguemos a algún lugar (podemos ver que estamos en un tipo de relato de viaje distópico), no se trata de otro estado-nación, de otro modo de inclusión; podría ser Guantánamo, donde no hay estado (aunque sean delegados del poder estatal los que controlan y siembran el terror entre los habitantes del territorio), o Gaza, que se describe acertadamente como una "prisión al aire libre".

En estos casos, el desplazamiento de una población fuera del estado es difícil de describir, desde el momento en que el desplazamiento o la expulsión bien pueden fundar un estado, como ocurrió con el Nakba, el éxodo palestino, en 1948.[1] Y puede que, como se observa en casos

1. [N. de E.]: *Nakba* es un término árabe que significa "catástrofe" o "desastre". El 29 de noviembre de 1947, Naciones Unidas aprobó la Resolución 181 que recomendaba la partición de la Palestina histórica en un estado judío, en el 55% del territorio, para el medio millón de colonos judíos procedentes en su mayoría de Europa, y un estado palestino, en el otro 45%, para el millón de autóctonos árabes. Este reparto, aun demográficamente desigual con los palestinos, no llegó a ejecutarse nunca. En su lugar, con la Guerra de 1948, se inició un proceso de despojo territorial de la población palestina, que ha seguido su curso hasta hoy.

como los de Afganistán e Irak, poblaciones enteras abandonen un estado de guerra, un estado diferente del estado concebido como el lugar de los derechos, deberes y protección jurídica.

Lo importante es sugerir que no podemos tomar el abandono de un estado establecido por un estado de abandono metafísico; dichos desplazamientos son más complejos y requieren de una descripción diferente. El acto de soberanía por el cual se retira y se suspende la protección constitucional describe solo uno de estos desplaza-

---

Según la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados Palestinos (UNRWA) son refugiados palestinos *las personas cuyo lugar de residencia habitual era Palestina entre junio de 1946 y mayo de 1948 y que perdieron sus casas y medios de vida como consecuencia de la Guerra de 1948.* Junto con sus descendientes, representan en la actualidad cerca de cinco millones de personas.

El primer desalojo de población, llevado a cabo por milicias sionistas, provocó el éxodo masivo de 750.000 palestinos y palestinas que se convirtieron en refugiados. Esta primera ofensiva culminó el 15 de mayo 1948, con la proclamación unilateral del estado de Israel por Ben Gurion. La Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU del 11 de diciembre de 1948 sería la primera en mencionar la necesidad de llegar a un acuerdo equitativo y justo para retorno o compensaciones de los refugiados, fueran estos árabes o judíos. El éxodo palestino marca el inicio del problema de los refugiados palestinos, uno de los principales contenciosos del conflicto árabe-israelí. Reconocer el derecho al retorno de los refugiados, según Israel, sería un suicidio nacional y el fin del *sueño del pueblo judío a tener su estado.*

Esta fecha, el 15 de mayo, quedó grabada en la memoria del pueblo palestino como el fatídico día de la derrota, la masacre y el exilio forzado, y se conoce con el nombre de *Nakba.*

mientos. El abandono de la protección legal puede ocurrir de diferentes modos, y no siempre se puede suponer que dicho marco tuviera vigencia antes de ser abandonado. Sin embargo, las poblaciones que estamos tratando de describir, que se han quedado efectivamente sin estado, se encuentran todavía bajo el poder del estado. Carecen de protección legal, pero de ninguna manera están relegadas a una nuda vida: se trata de una vida saturada de poder. Lo cual nos recuerda, de modo crucial, que el poder no es lo mismo que la ley.

Tendemos a describir la condición de sin-estado a través de ciertas narraciones y procedimientos retóricos. Una cosa, por ejemplo, es ser despojado de lo político y "retornar" a un estado de naturaleza (otro sentido posible para el problema de en qué tipo de "estado" estamos), pero dicho estado consistiría, precisamente, en carecer de localización específica. Y, aunque a veces es verdad que en la guerra de Afganistán o de Irak hay poblaciones que se encuentran detenidas por la fuerza en lugares en los que no siempre saben dónde están, sería importante distinguir esta deslocalización forzada e impuesta (una forma extrema de privación) de los protocolos deliberados que establecen y vigilan las alambradas y las celdas de la prisión extraterritorial (operaciones que representan la transformación de un poder estatal que, al actuar fuera del campo territorialmen-

te definido de su soberanía, materializa la soberanía como imperio). Nadie es devuelto a la nuda vida, no importa el grado de despojo que pueda alcanzar, porque hay un conjunto de poderes que producen y mantienen esta situación de destitución, desposesión y desplazamiento, ese sentido de no saber dónde estamos y si habrá alguna vez algún otro lugar adonde ir o donde estar. Es correcto decir que los prisioneros se hallan "reducidos" a formas elementales; en eso consiste la función y la práctica de la tortura, tan difundida en el ejército. Pero es necesario comprender la paradoja de que la reducción y el despojamiento de un prisionero, especialmente de un prisionero de guerra, es un estado activamente producido, mantenido, reiterado y monitoreado por un complejo dominio de poder, y no exclusivamente un acto de soberanía o una transformación del poder soberano. Después de todo, la condición de posibilidad de estas cárceles extraterritoriales es el hecho de que se hallan fuera de las condiciones *territoriales* de la soberanía y la constitución; o, más bien, eso es lo que reclaman. Y aunque haya funcionarios del gobierno que pretenden justificar en los medios estas instituciones apelando a una supuesta soberanía, esto no significa que la soberanía sea suficiente para definir las operaciones de poder que funcionan dentro de estos complejos carcelarios.

GAYATRI SPIVAK. –Te referiste a Hannah Arendt.

J. BUTLER. –Sí, seguramente hay varias distinciones relevantes que hacer, pero el contraste entre soberanía y constitucionalismo, incluso la emergencia de la soberanía en medio de un orden constitucional, es una conceptualización limitante, que concibe su *afuera* como un estado metafísico por fuera de la política. Este movimiento apela a cierta lectura de *La condición humana*, de Arendt,[2] ¿pero es la correcta? Si recurrimos, en cambio, a "La decadencia de la nación-estado y el fin de los derechos del hombre", en *Los orígenes del totalitarismo*,[3] ¿estamos en una situación diferente? La categoría de sin-estado es reproducida no solamente por el estado-nación, sino por una operación de poder que busca alinear por la fuerza la nación con el estado, que considera el guión, por así decirlo, como el eslabón de una cadena. Esto implica por lo menos dos cosas: en primer lugar, que el estado-nación expulsa y contiene a individuos (a los que Arendt considera "minorías" nacio-

2. Arendt, Hannah (1958): *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

3. Arendt, Hannah (1951): "La decadencia de la nación-estado y el fin de los derechos del hombre", en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, págs. 375-376.

nales) en zonas en las que "supervisado" significa una transformación del estado-nación que necesita vigilar e intervenir; en segundo lugar, el hecho de ser convertido en una persona sin-estado, contenida y confinada por operaciones jurídicas y militares del poder estatal. No me considero una especialista en globalización, por lo que no puedo hablar exhaustivamente sobre el tema. Lo que tal vez pueda abordar en forma tentativa es el problema de la condición de sin-estado.

Obviamente, Arendt es importante debido a la politización actual de los derechos de inmigración en los Estados Unidos, pero también para pensar ciertas formas de privación de derechos que se han convertido en tácticas de guerra a largo plazo. Los sin-estado también son importantes porque, como se trata cada vez más de un problema en el contexto de la guerra contemporánea, para las ciencias sociales de hoy, sintomáticamente, son un tema apenas legible. Si preguntamos quién escribe hoy sobre los sin-estado, la pregunta apenas se comprende. De hecho, es algo que en general se deja de lado, como una moda de los años ochenta. No es que los sin-estado hayan desaparecido, sino que aparentemente ya no tenemos nada *interesante* que decir acerca de ellos. Hay que preguntar qué quiere decir "interesante" en este contexto.

Por azar, me encontré enseñando ese ensayo de Hannah Arendt de 1951, "La decadencia de la nación-estado y el fin de los derechos del hombre", publicado originalmente en *Los orígenes del totalitarismo*. De entrada, tengo que confesar que no he perdido mi relación ambivalente con Hannah Arendt, una escritora increíble que tomó posiciones políticas muy valientes e interesantes. Siempre tuve dudas con *La condición humana*, donde la política se define como esfera pública sobre el modelo de la ciudad-estado griega, mientras que los esclavos, los niños y los privados de derechos se ocupaban de la reproducción de la vida material en el campo de lo privado, un dominio por cierto *oscuro*, necesariamente *oscuro*. Para ella, esta esfera *no* pertenece al campo de la política. La política presupone y excluye el campo de los privados de derechos, del trabajo impago y de la humanidad apenas legible o ilegible. Esta humanidad espectral, privada de peso ontológico, que no pasa las pruebas de inteligibilidad social requeridas para ser mínimamente reconocida, incluye a todos aquellos cuya edad, género, raza, nacionalidad y estatus laboral no solo los descalifica para la ciudadanía, sino que los *califica activamente* para convertirse en sin-estado. Esta noción bien puede ser significativa, desde el momento en que a los sin-estado no solo se los priva, sino que además se los dota de

un estatus y se los prepara para ser desposeídos y desplazados. Se vuelven sin-estado al cumplir con ciertas categorías normativas. Son *producidos* como sin-estado al mismo tiempo que son despojados de formas jurídicas de pertenencia. Se trata de un modo de entender cómo alguien puede ser un sin-estado dentro del estado, como parecen tenerlo bien claro aquellos que están encarcelados, esclavizados o que residen y trabajan de manera ilegal. De diferentes formas, todos están significativamente confinados dentro de la *polis* como su afuera interiorizado.

La descripción de Arendt en *La condición humana* deja sin analizar esta economía tan particular en la que lo público (y la propia esfera de lo político) depende esencialmente de lo no-político o, más bien, de lo explícitamente despolitizado, mientras sugiere que solo recurriendo a otro marco de poder tendríamos la posibilidad de describir la injusticia económica y el desamparo político de los que depende la política oficial, reproduciéndolos una y otra vez como parte de los esfuerzos de autodefinición nacional. Parecería que esta división es la que ordena la discusión de Arendt cuando llega a la cuestión de los sin-estado, tal vez porque los está pensando a través de la figura del refugiado, y su análisis del refugiado está acotado al del exiliado, alguien que ha dejado un lugar y llega a otro. La idea de cruzar de

un territorio delimitado a otro requiere una línea narrativa en la que la llegada sigue a la partida y donde los temas dominantes son la asimilación y la extrañeza.

Ciertamente, muchos análisis de la literatura comparada han dependido de la legibilidad de esa transición y de la estabilidad de esos territorios que constituyen el "antes" y el "ahora" tanto como el "allá" y el "acá" de una trama, una topología y un desarrollo narrativo. Pero creo que tanto la espacialidad como la localización tienen que ser reconceptualizadas cuando consideramos la salida desde adentro, la desposesión que tiene como condición la inmovilidad. Tal parece ser el caso de alguien que acaba de quedarse, a la vez, confinado y desposeído en el mismo territorio del que sale y entra. También se aplicaría, como corolario, a la clase de movimiento de alguien en el medio de una guerra por un reclamo territorial, de modo que la cuestión del *dónde* uno está es lo que justamente está en cuestión: uno es deportado y encarcelado sin ni siquiera saber adónde llegó. Sin duda, hay más variantes de lo mismo, lo cual quiere decir que, cuando se trata de la literatura de los sin-estado, debemos considerar la dimensión temporal y espacial del aquí y el allá, del antes y el ahora, ya que establecen ciertos desvíos distintivos respecto de las convenciones de la literatura del exilio y de la represión tal como la conocemos.

Arendt no ofrece una explicación crítica de la distinción público-privado cuando describe a los privados de derechos y a los sin-estado. *La condición humana* fue escrita casi diez años después de *Los orígenes del totalitarismo*, por lo que cabe preguntarse por qué el análisis del primero de los textos no sobrevive, robustecido, en el posterior. En *Los orígenes del totalitarismo*, los privados de derechos son claramente miembros de minorías nacionales, y lo "privado" está asociado una y otra vez con los intereses de un capital que trata de dominar y vaciar la esfera pública. ¿Cómo explicamos este cambio de vocabulario? En ambos casos, lo económico está rigurosamente separado del dominio público de la política, de tal modo que en ningún caso pueden introducirse conceptos tales como *justicia económica*, ni la esperanza de gozar de ella tiene mucho sentido. Incluso si Arendt, por ejemplo, expresa nítidamente su oposición a la esclavitud, lo hace no solo o no meramente sobre la base de que la explotación económica es injusta, o porque los principios innatos de la dignidad humana hayan sido violados. Más bien:

> La ofensa fundamental de la esclavitud contra los derechos humanos no estribaba en que significara una privación de la libertad (que puede suceder en muchas otras situaciones), sino que excluyera a una cierta cate-

> goría de personas incluso de la posibilidad de luchar por la libertad –una lucha posible bajo la tiranía e incluso bajo las desesperadas condiciones del terror moderno (pero no bajo las condiciones de la vida del campo de concentración). (Arendt, 1951)

Hay que destacar que para Arendt la libertad consiste en el ejercicio de la libertad; se trata de algo realizado por una pluralidad y, por lo tanto, un ejercicio en conjunto, un ejercicio en forma concertada. Arendt rechaza la idea de libertad como estado natural, tanto como la del estado natural al que aquellos privados de libertad son devueltos. La naturaleza no tiene nada que ver con el mecanismo político de privación que comienza a funcionar categorizando a aquellos que pueden o que no pueden gozar del ejercicio de la libertad. El poder no priva o no despoja a una persona de su libertad; la libertad establece la categoría de personas que tendrán prohibido el ejercicio colectivo que define la libertad misma. La elaboración política y la asignación de categorías proveen así el estatus de no-ciudadano, un estatus que califica a los sin-estado para la privación no solo de sus derechos de protección, sino también de las condiciones bajo las cuales puede gozarse del ejercicio de la libertad. La *calificación* resulta ser un procedimiento jurídico a través del cual los sujetos son constituidos y denegados a la

vez. Esto merece un examen más detallado en otra ocasión. Y me llama la atención por las importantes relaciones que tiene con las reflexiones de Gayatri en "¿Puede el subalterno hablar?".[4]

No tengo dudas de que la crítica de Arendt de la esclavitud podría extenderse a las descripciones de los no-ciudadanos en la Atenas clásica, pero ¿su apelación a la esfera pública es capaz de resistir la distinción entre lo público y lo privado, que sin embargo, Arendt mantiene? ¿Puede lo público constituirse como tal sin que alguna población quede relegada a lo privado y, por consiguiente, a lo prepolítico? ¿No resulta esto completamente inaceptable para cualquier visión política radical y democrática? ¿Constituye esta distinción la evidencia de un *ethos* antidemocrático en Arendt, que deberíamos pasar por alto si pretendemos extender su reflexión más radicalmente a los sin-estado, bajo formas que dialoguen con las condiciones contemporáneas globales? En 1951, Arendt se opuso al estado-nación por el modo como estaba asociado a la expulsión y a las minorías nacionales privadas de derechos. La *esfera pública* y la noción de una *comunidad política* surgen precisamente como alternativa al

4. Spivak, Gayatri (1985): "Can the Subaltern Speak?", en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988.

estado-nación y su relación estructural con el nacionalismo. Pero si diez años después la esfera pública se elabora a través del ejemplo de la Atenas clásica, ¿las políticas de clase y de raza de Atenas han sido simplemente sustituidas por el nacionalismo de la nación? La esfera pública no está exenta de las críticas que se le han hecho al estado-nación, aunque en ella los medios por los que se asume e induce la condición de sin-estado sean diferentes. A propósito de esto, tal vez sea importante observar que, entre la crítica del estado-nación y la defensa de la esfera pública, Arendt también consideró seriamente la rehabilitación del federalismo como política alternativa. Primero, como un modo de describir los esfuerzos aliados para derrotar al fascismo alemán durante la Segunda Guerra Mundial, luego como una posibilidad para los palestinos y los judíos a mitad de los años cuarenta y, por último, en su reconsideración de las reflexiones de Madison en *Sobre la revolución*.[5] Pero estas reflexiones parecen

5. [N. de E.]: James Madison (1751-1836) fue el cuarto presidente de los Estados Unidos durante el período 1809- 1817. Abogado y político, fue el creador del Partido Demócrata-Republicano y uno de los más influyentes entre los "Padres Fundadores" de la Carta Magna, a tal punto que se lo apodó "El Padre de la Constitución". Fue uno de los autores de los llamados *The Federalist Papers* que ayudaron a la ratificación de la Ley Fundamental y están considerados, aun hoy, entre los escritos más importantes para la interpretación constitucional.

apagarse por los años en que fue escrita *La condición humana*. Quizá lo más interesante acerca de este recurso intermitente al federalismo sea la crítica a la soberanía que intenta realizar. Arendt se opuso a la federación de unidades soberanas; creía que la federación podría ser un modo de institucionalizar nociones de pluralidad social que difundirían la soberanía tanto como las ontologías individualistas prevalecientes. La idea también era decididamente no-comunitaria, puesto que una federación supone trabajar con grupos entre los que no necesariamente existe un sentido de pertenencia común. En el mejor de los casos, la esfera pública se propone lo mismo, esto es, oponerse a la idea de que los modos de pertenencia nacional proveen una base legítima para una política. Gobernamos en común con aquellos con quienes bien podemos no compartir ningún sentido de pertenencia, y este rechazo a determinar cierta familiaridad cultural como la base de un gobierno compartido es sin duda la lección que hay que extraer de la crítica de Arendt al nacionalismo. Esto también la llevó a

---

Sobre estos conceptos, a los que refiere Butler, trabajó Hannah Arendt en su obra *On Revolution* (1963), Cambridge University Press, 2000 [edición castellana: *Sobre la revolución*, traducción de Pedro Bravo, Revista de Occidente, 1967. Reeditada por Alianza Editorial, 1998, 2004]. *La condición humana*, vale recordar, fue publicada en 1958.

oponerse a la fundación del estado de Israel sobre el principio de la soberanía judía, un movimiento que, según ella, reencendería el nacionalismo y perpetuaría infinitamente el conflicto entre dicho estado y aquellos habitantes legales de tierras que fueran no-judíos.

Confieso que ciertas zonas de *La condición humana* me resultan revulsivas, aun cuando estoy influida por la noción de *acción* de Arendt, un concepto que involucra la palabra, el habla, y que representa un fuerte aporte a la noción de política como performativa, como claramente lo ha mostrado Bonnie Honig en su obra más temprana.[6] Ya tuvimos alguna prueba de este funcionamiento cuando, unas líneas más arriba, Arendt aclaraba que la libertad no es una capacidad de la que estamos privados en el contexto de cierto tipo de formaciones sociales y políticas; la libertad es, más bien, un acto (que existe, por lo tanto, en la forma de un verbo), y un acto desindividualizado, esto es, una acción realizada en conjunto (pero que no presupone un sujeto colectivo). Arendt trata de avanzar en aguas turbias, rechazando formas de individualismo y colectividad que la vuelven apenas legible en el espectro que va de la izquierda a la derecha. Mi preocupación

6. Honig, Bonnie (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press.

es que la elisión o la marginalización de lo económico o, incluso, su demonización como amenaza a la política como tal, limita seriamente el esfuerzo por repensar los términos de una acción conjunta así como la condición de sin-estado. Debería ser posible separar el análisis del lenguaje como acción de la escena en la que solo los sujetos masculinos y adinerados de nacionalidad dominante están acreditados para ejercer sus derechos. Pero es necesario hacerlo si vamos a retomar algunos de los análisis de Arendt para pensar hoy a partir de la condición de sin-estado. Volveremos a este problema cuando consideremos el atractivo de la pregunta: ¿Quién canta el himno nacional?

Arendt es probablemente una de las primeras teóricas políticas del siglo XX en plantear los actos de habla, habla que funda o "instituye" una nueva posibilidad para la vida social y política. Lo que quiero hacer es leerla en contra de sí misma y, además, sugerir que tal vez en 1951, cuando escribe *Los orígenes del totalitarismo* a solo seis años del final de la Segunda Guerra Mundial y de la liberación de Auschwitz, está escribiendo un texto muy complicado y controvertido. Se trata de un texto que no está pensando en forma unificada, en el que Arendt cambia de voz sin darse cuenta. Apenas se usa el pronombre de primera persona; incluso habría que decir que una de las

funciones retóricas del texto es la evacuación de la primera persona. El pronombre que aparece con más frecuencia es un extraño "nosotros". A veces, hay que preguntares si ese "nosotros" produce un borramiento o si solo se trata de un desplazamiento, y dónde estará el "yo". Buscamos a Arendt en un texto que lleva su firma, pero no siempre es fácil encontrarla. No debe sorprender que se encuentre desplazada, ya que el tema del texto es el desplazamiento de personas y Arendt está escribiendo, como una exiliada, debido a su propio desplazamiento. En ese contexto, la pregunta acerca de dónde está no es fácil de responder, ni debería serlo. El problema de los sin-estado no es un problema suyo (con ayuda, Arendt viajó a Francia y luego a los Estados Unidos, después de haber estado internada en el campo de Gurs),[7] ni es un problema para los judíos europeos,

7. [N. de E.]: El campo de Gurs fue, en principio, un espacio para refugiados españoles llegados a Francia en 1939 a causa de la Guerra Civil Española. Sin embargo, a partir de 1940 funcionó como campo de concentración. Al comenzar la Segunda Guerra Mundial, el gobierno francés internó en Gurs a ciudadanos alemanes y de otros países considerados afines a este, así como a franceses juzgados como peligrosos por sus ideas políticas y a presos por delitos comunes, a quienes se trasladaba allí desde cárceles cercanas al frente de guerra. En 1940, tras la firma del armisticio con la Alemania Nazi por el gobierno de Vichy, fue empleado como campo de concentración para judíos de cualquier nacionalidad, excepto francesa, y personas consideradas peligrosas por el gobierno. Gurs permaneció en funcionamiento durante siete años (1939-1946), fue el de mayor dura-

sino para la estructura del estado-nación y su vida particular a lo largo del siglo XX, que comienza sin duda con los *pogroms* rusos y el genocidio armenio. El argumento de su texto es la generalización del problema de los sin-estado como forma política y como época histórica y, por esta razón, parecería que se resiste tanto a la atracción de la autobiografía como a cualquier tipo de compensación nacionalista para el desplazamiento geográfico y político.

En este ensayo escrito en 1951, Arendt se refiere a los sin-estado como expresión del siglo XX, incluso como "el fenómeno político" del siglo XX. Se trata de un argumento fuerte, planteado apenas a mediados de siglo. Arendt no podía saberlo, pero claramente está diciendo que nada que viniera después invalidaría su tesis. Es un argumento muy provocativo que, de algún modo, nos deja en el lugar de confirmarlo o de leer y observar el modo como hoy continúa siendo legible. Arendt argumenta que el estado-nación, como forma, esto es, como formación estatal, está ligado, diríamos estructuralmente, a la expulsión recurrente de minorías nacionales.

---

ción en Francia, y por él pasaron un total de 60.000 personas, entre ellas, la filósofa alemana. En 1940, Hannah Arendt se casó en segundas nupcias con el poeta y filósofo alemán Heinrich Blücher, y en 1941 emigró a los Estados Unidos con la ayuda del periodista estadounidense Varian Fry.

En otras palabras, el estado-nación supone que la nación expresa determinada identidad nacional, que se funda a través del consenso colectivo de una nación, y que existe cierta correspondencia entre el estado y la nación. Desde esta perspectiva, la nación es singular y homogénea o, al menos, tiene que convertirse en eso para cumplir con los requisitos de un estado. El estado deriva su legitimidad de la nación, lo que significa que las minorías nacionales que no califican para "pertenecer a la nación" son consideradas como habitantes "ilegítimos". Dada la complejidad y la heterogeneidad de los modos de pertenencia a una nación, el estado-nación solo puede reiterar su propia base de legitimación produciendo, literalmente, la nación que le sirve de base de legitimación. Una vez más, observemos que los modos de pertenencia nacional que definen *la nación* son clasificatorios y normativos: uno no es simplemente arrojado afuera de la nación; más bien, uno queda necesitado de ella y, por consiguiente, se convierte en un *necesitado* por medio de la definición como criterio implícito y activo. Así, el estatus que confiere la condición de sin-estado a un grupo de personas se vuelve el medio por el cual los sin-estado son producidos discursivamente dentro de un campo de poder, a la vez que son privados de derechos. Así, la vida abandonada se encuentra saturada de poder, aunque no de

derechos y obligaciones. La vida abandonada puede estar, incluso, saturada jurídicamente sin por eso gozar de derechos, como ocurre tanto con los prisioneros como con los que viven bajo una ocupación. Estoy segura de que podemos pensar la circularidad de esta producción de un modo muy fértil, pero en este momento baste tal vez con remarcar que para producir la nación que sirve de fundamento para el estado-nación, la nación debe purificarse de su heterogeneidad, excepto en los casos donde cierto pluralismo permita la reproducción de la homogeneidad sobre otra base. No es necesario aclarar que esto no es un argumento a favor del pluralismo, sino más bien un argumento para sospechar de cualquier forma de homogeneidad nacional, sin importar lo internamente calificada que pueda estar (además, esto vale como reproche a los esfuerzos de reanimar el patriotismo tanto desde la derecha como desde la izquierda).

Hay mucho en juego cuando consideramos cómo pensar mejor el estado-nación como una formación política que requiere de la expulsión periódica y la desposesión de sus minorías nacionales para obtener un fundamento que lo legitime. Podría pensarse que ningún estado-nación puede reclamar legitimidad si está estructural y ritualmente ligado a la expulsión de minorías nacionales. Esto es indudable, pero el argumento

legal que objeta tal fenómeno no debe privarnos de comprender los mecanismos a través de los cuales dicho fenómeno funciona. No es lo mismo que a través de dichas expulsiones el estado-nación encuentre su fundamento a que el estado-nación (tenemos que suponer que hay distintas formas de estado-nación, contrariamente a la tipología de Arendt) establezca sus límites, alineando el territorio y la afirmación de la nacionalidad. Una cosa es que la expulsión adopte la forma del encierro, y las minorías expulsadas sean confinadas en el interior del territorio, y otra muy diferente es la expulsión a un espacio exterior que las contenga, y no es lo mismo que dicho espacio exterior limite o no con el territorio del estado-nación. Lo que distingue el encierro de la expulsión depende de cómo se traza el límite entre el adentro y el afuera del estado-nación. Por otro lado, encierro y expulsión son mecanismos para trazar dicho límite. El límite comienza a existir políticamente desde el momento en que alguien pasa o es privado del derecho de paso. Además, ¿las poblaciones de desposeídos siempre son minorías *nacionales*? ¿Y cuáles son exactamente los mecanismos y los efectos de esta desposesión? Solo el estado-nación puede dejar a ciertos grupos de personas en un estado semejante, pero ¿de qué estado se trata?

Sin duda, una de las razones del creciente inte-

rés por Carl Schmitt, y tal vez también por la obra de Giorgio Agamben sobre este tema, ha sido la idea de que las constituciones contienen el derecho del soberano a suspender las garantías constitucionales, en oposición al relato del surgimiento del constitucionalismo democrático según el cual la soberanía es superada por medio de las formas contractuales de los gobiernos parlamentarios. En particular, la lectura de Agamben del "estado de excepción" resuena claramente en la operación de poder que acabamos de analizar, en la que el derecho constitucional a ser juzgado se encuentra suspendido y hay poblaciones detenidas en nombre de la seguridad nacional. Además, hay guerras enteras que se hacen en nombre de la seguridad nacional, un valor y un ideal que se burla del esfuerzo de considerar como contingente cualquier declaración de guerra basada en razones constitucionales o internacionales. El ejercicio de la soberanía en cuestión viola ambos tipos de leyes, creando en forma arbitraria leyes adaptadas a sus necesidades. Es importante observar que la formulación de Agamben se basa parcialmente en Arendt, aunque quiero hacer notar que toma la concepción de Arendt en un sentido diferente. Según la perspectiva de Agamben, el poder del estado entendido como poder soberano se ejerce paradigmáticamente a través de la capacidad de arro-

jar una parte de la población a un estado (no a un Estado) exterior a la comunidad política, que Agamben, como se sabe, describió como "nuda vida".[8]

No siempre es fácil rastrear el aparato de citas en Agamben. Creo que toma la noción de Arendt de *bios*, que no es todavía *bios politikoon* de *La condición humana* tanto como de "La decadencia de la nación-estado...". Ambos textos están mencionados en *Homo Sacer* y en *Estado de excepción*.[9] Aparentemente, la idea de mera vida (*blosses leben*) está tomada de Benjamin, que la menciona hacia el final de *Para una crítica de la violencia*,[10] pero que juega un importante papel en su obra más temprana desde 1918 hasta alrededor de 1926.

De las muchas preguntas críticas que pueden plantearse, hay una que tiene que ver con la manera en que una población es arrojada de la *polis* a la vida desnuda, concebida como vida desprotegida, expuesta a la violencia estatal. ¿Puede la vida considerarse "desnuda"? ¿Y la vida no ha entrado dentro del campo político en formas que son claramente irreversibles? La cuestión de

8. Agamben, Giorgio (1995): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-textos, 1998.

9. Agamben, Giorgio (1995): *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

10. Benjamin, Walter (1921): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.

cuándo y dónde comienza y termina la vida, los medios y usos legítimos de la tecnología reproductiva, los debates acerca de si la vida debe ser concebida como célula o como tejido, son sin duda cuestiones de vida y de poder, extensiones del biopoder a formas que sugieren que entre vida y política no puede establecerse una lógica simplemente excluyente. O, más bien, cualquier intento por establecer una lógica excluyente depende de la despolitización de la vida y, una vez más, deja fuera del campo de lo político la cuestión del género, la mano de obra no calificada y la reproducción. El recurso de *La condición humana*, de Arendt es de lo más curioso desde el momento en que se apoya en nociones de biología de Aristóteles para sugerir no solo que la ciencia contemporánea es irrelevante para pensar la esfera de lo político, sino que descalifica cualquier vocabulario que pueda tratar en forma explícita todo lo que cae bajo la rúbrica de las políticas de la vida.

Podría darse el caso de que una operación crucial y central del poder soberano sea su capacidad de suspender los derechos de los individuos o de los grupos, o arrojarlos fuera de una comunidad política. Al ser abandonado, uno queda en el espacio o en la condición de vida desnuda, y el *bios* de la persona ya no está sujeto a su estatus político. "Político" quiere decir, en este contexto,

gozar del rango de la ciudadanía. ¿Pero este movimiento no introduce en lo político una restricción jurídica inaceptable? Después de todo, si ser "vida desnuda" es estar expuesto al poder, entonces el poder sigue siendo exterior a esa vida, no obstante la forma brutal en que se imponga, y la vida está metafísicamente cerrada al dominio de lo político. Podemos argumentar que el problema es que la vida ha quedado separada de lo político (esto es, las condiciones de la ciudadanía), pero esta formulación supone que política y vida se unen únicamente en torno al tema de la ciudadanía, restringiendo el campo entero del biopoder donde las cuestiones de la vida y la muerte están determinadas por otras vías. Pero lo que hay que destacar es que concebimos la vida abandonada, expulsada y confinada a la vez, como una vida saturada de poder, justamente, desde el momento en que ha quedado privada de la ciudadanía. Esto hace posible, por un lado, describir el doble sentido del *estado* por medio del recurso a una noción de *poder* que incluya y exceda la cuestión de los derechos del ciudadano; y por otro lado, ver cómo el poder estatal instrumentaliza el criterio de ciudadanía para producir y fijar una población en su desposesión. Puede ocurrir a través de modos complejos de gobernabilidad, bajo formas que no son reducibles con facilidad a actos de soberanía;

puede ocurrir, también, por medio de formas de instrumentalidad que no necesariamente se originan o se sostienen en un sujeto soberano. Por supuesto, mostrar el modo como la soberanía sobrevive en medio del constitucionalismo y a sus expensas es ir en contra del sentido común, incluso resulta estimulante; pero sería un error si este modo tan importante de analizar el poder actual terminara romantizando otra vez al sujeto. Una cosa es reconstruir la lógica del modo como el constitucionalismo asegura el derecho soberano de suspender las garantías constitucionales y otra muy diferente es instalar esta lógica como la única forma de análisis del funcionamiento contemporáneo del poder. Si nuestra atención queda fijada en la atracción por el decisionismo arbitrario del soberano, corremos el riesgo de volver dicha lógica necesaria y olvidar el punto de partida de esta investigación: el problema masivo de los sin-estado y la necesidad de encontrar formas posnacionales de oposición política que puedan abordar el problema con eficacia.

Poner exclusivamente el foco en el aparato teórico de la soberanía conlleva el riesgo de empobrecer nuestro vocabulario y nuestro marco conceptual, de manera tal que nos volveríamos incapaces de aceptar el reto representacional de pensar cómo es la vida para un deportado, cómo es la vida para aquellos que viven con temor a ser

deportados, que son deportados, cómo es la vida para aquellos que viven como *gastarbeiters* en Alemania, cómo es la vida para los palestinos que viven bajo la ocupación. No hay instancias indiferenciadas de vida nuda, sino estados de desposesión altamente judicializados. Necesitamos complejizar el análisis de la multivalencia del poder y de sus tácticas para poder entender formas de resistencia, de acción y de contramovilización que eludan o evadan el poder estatal. Creo que tenemos que describir la privación de derechos, incluso es nuestro deber hacerlo, pero si el lenguaje que utilizamos para describir esta privación presupone una y otra vez que los términos clave son soberanía y vida nuda, nos privamos del léxico que necesitamos para comprender otras redes de poder a las que pertenece, o la manera en que el poder se redistribuye en determinado lugar o cómo el poder satura un lugar. Creo que en la actualidad suscribimos una heurística que solo nos permite hacer una y otra vez la misma descripción, que termina por tomar la perspectiva de la soberanía y reiterar sus términos y, francamente, pienso que nada podría ser peor.

¿Hasta aquí estamos de acuerdo?

G. SPIVAK. –En realidad, no quiero decir nada más sobre Agamben porque ya lo dijiste, pero me gustaría. Pero todavía no terminaste, ¿no?

J. BUTLER. –Tengo más. Voy a decir un par de cosas sobre el ensayo de Arendt. Y luego quiero hablar acerca de lo que dice sobre Palestina y sobre lo que creo que está sucediendo actualmente en los Estados Unidos en términos del movimiento de inmigrantes ilegales. Tal vez esto nos lleve a una discusión más amplia.

Perdón por mi exceso pedagógico, pero si volvemos al ensayo de Arendt, "La decadencia de la nación-estado y el fin de los derechos del hombre", observamos que consta de dos partes. Están escritas con voces diferentes y la transición de una parte a la otra parecería que no es fácil. En la primera parte, Arendt considera con amargura y hasta con ironía, si en el siglo XIX e incluso en la primera parte del siglo XX la *Declaración de los Derechos del Hombre* (1789) sirvió para algo. La doctrina de los derechos del hombre suponía que si los hombres retornaban a un estado de naturaleza, se encontrarían con sus derechos inalienables que servirían como una base de resistencia contra el poder despótico. Arendt critica esta noción y dice que lo que ocurre en el momento en que el nacionalismo se impone en un estado-nación determinado (la vigencia de la ley queda suspendida y las minorías son deportadas, privadas de derechos o incluso expulsadas para poder ser aniquiladas) no es otra cosa que la absoluta destitución de lo humano como tal. Se trata de

una noción de destitución que no apela a ningún derecho al nivel de la naturaleza. Por supuesto que ella tiene razón, pero creo que se toma la hipótesis del estado de naturaleza de Rousseau y otros muy en serio, esto es, demasiado al pie de la letra. Considero que hay formas de entender la hipótesis de un estado de naturaleza como una ficción que proporciona una perspectiva sobre una sociedad dada, tal vez incluso una perspectiva por la cual puede hacerse una crítica de dicha sociedad. No estoy segura de que Rousseau, por ejemplo, haya creído que el estado de naturaleza existió alguna vez. Después de todo, recién se pone en juego cuando "dejamos de lado los hechos". En gran medida, Rousseau no lo localiza en ningún lugar ni en ningún tiempo precisos, o lo ubica en tantos lugares y tiempos que se vuelve imposible pensar en términos de coordenadas espacio-temporales estables. Es posible que Arendt lo esté tomando de manera demasiado literal, probablemente porque lo que está analizando no es solo la posición intelectual asociada con la hipótesis del estado de naturaleza, sino más bien la trayectoria histórica y el efecto de esta doctrina cada vez que ha sido invocada, cuando pueblos enteros han sido deportados, o han perdido sus derechos, o han sido desplazados de sus hogares, o han sido mantenidos como ciudadanos de segunda clase vulnerables al poder

estatal y sin acceso a ninguno de los derechos que constituyen las prerrogativas de la ciudadanía. En un sentido, Arendt está interesada en el problema del discurso de los derechos humanos en acción, si ha sido eficaz, si realmente ha protegido alguna vez a alguien.

En el ensayo "La decadencia de la nación-estado...", Arendt concluye que es un discurso débil, imposible de pronunciar. Y si se lo enuncia, el enunciado carecería de eficacia. Así, la voz que domina la primera parte del ensayo es irónica, escéptica, desilusionada. Pero en la segunda parte, Arendt adopta un modo declarativo. Ella efectivamente *redeclara* los derechos del hombre e intenta revivir un discurso que sea políticamente eficaz. El texto es a la vez una crítica de (y un desdén por) el discurso ineficaz (la doctrina de los derechos humanos) y una nueva declaración de los derechos humanos. Arendt dice cosas interesantes acerca de lo que cree que el hombre necesita para sobrevivir en su humanidad. Hay derecho a un hogar y derecho a tener derechos, una formulación muy interesante desde el momento en que son derechos básicos que no pueden fundamentarse en ningún gobierno establecido ni en ninguna institución social; y en este sentido, no son derechos positivos. También parece haber derechos de pertenencia. Hay derecho a una textura social de la vida.

Como en la discusión sobre la esclavitud citada anteriormente, hay, o más bien debería haber, un derecho a la libertad. Debería existir, pero no existe, y la "declaración" parece ser uno de los medios por el cual el derecho se establece y se ejerce. "Declarar" se vuelve un importante movimiento retórico, puesto que es la realización de la misma libertad de expresión que se invoca o, mejor, es la afirmación de la libertad misma. La libertad no preexiste a esta apelación (que es una de las razones por las que la apelación al estado de naturaleza falla), pero solo puede existir como su ejercicio. Su propia afirmación se vuelve el ejercicio de esa libertad, mostrando lo que la libertad es o puede ser. Si el ejercicio es eficaz o no, es otro asunto.

Sin embargo, Arendt tiene un problema más, porque quiere sostener la noción de pertenencia y de hogar. Estamos en 1951. Ha sido deportada dos veces, de Alemania a París, y se encuentra en Nueva York. Llegó a un lugar y tiene un trabajo. Sabe, por supuesto, que hay millones que no lo lograron, que no pudieron conseguir visa, incluyendo a su amigo Benjamin. Y no hay aquí ningún "yo". No hay testimonio personal, no hay ni un momento de testimonio personal en todo el texto. Tal vez no debería sorprenderme. Arendt solo plantea una pregunta: ¿hay modos de pertenencia que puedan ser estrictamente no-naciona-

listas? Pienso que tiene que ser así, porque la crítica al nacionalismo es muy profunda y, aun así, Arendt quiere mantener el derecho de pertenencia, al menos en esta etapa de su pensamiento. ¿En qué puede consistir este derecho de pertenencia? Su crítica del estado-nación como realidad articulada por un guión es minuciosa y Arendt quiere, sin duda, un estado de derecho basado en un cierto tipo de derechos humanos (¿basado en ellos o practicándolos?) que gobierne una "comunidad política", y esta palabra "comunidad" es precisamente una alternativa al estado-nación, aun si está basada en la ciudad-estado clásica. Pero una cosa que sabemos es que Arendt no quiere que el estado de derecho esté sujeto a una nación, a un grupo nacional, a una mayoría nacional ni, incluso, a una minoría nacional. Si el estado que Arendt pretende es un estado-nación, sería un estado-nación que se opondría rigurosamente al nacionalismo y, por lo tanto, un estado-nación que tendría que anularse como tal. Si la comunidad que ella quiere y los modos de pertenencia a favor de los cuales está tienen algún sentido para ella dentro de este marco, sería una comunidad rigurosamente no-nacionalista. Arendt no nos dice lo que podría ser, pero creo que plantea la cuestión: ¿qué sería un modo de pertenencia no-nacionalista? No estoy segura de que ella estuviera describiendo la

realidad tal como es, sino usando el lenguaje para invocar, incitar y reclamar un futuro diferente.

Voy a leerte dos citas más. Arendt tiene una fuerte posición sobre los sin-estado, y esto convierte su política en casi ilegible en 1951, y antes, en 1944 y 1948, cuando criticó primero formas de sionismo político y luego la fundación del estado de Israel sobre la base de una identidad nacional y religiosa que, por supuesto, ella encontraba ilegítima.

Escribe:

> La noción de que el estado de apátrida es primariamente un problema judío fue un pretexto utilizado por todos los gobiernos que trataron de acabar con el problema ignorándolo. Ninguno de los políticos fue consciente de que la solución hitleriana del problema judío, reduciendo primero a los judíos alemanes a la categoría de una minoría no reconocida en Alemania, empujándolos como apátridas al otro lado de la frontera y, finalmente, recogiéndolos en todas partes para enviarles a los campos de exterminio, era para el resto del mundo una demostración elocuente de la forma de "liquidar" realmente todos los problemas relativos a las minorías y los apátridas. Después de la guerra resultó que la cuestión judía, que había sido considerada la única insoluble, estaba, desde luego, resuelta –principalmente gracias a un territorio primero colonizado y luego conquistado–, pero esto no resolvió el problema de las minorías y de los apátridas. Por el contrario, como virtualmente todos los demás acontecimientos de nuestro siglo [otra vez, estamos en 1951], la solu-

> ción de la cuestión judía produjo simplemente una nueva categoría de refugiados, los árabes, y aumentó por ello el número de apátridas y fuera de la ley con otras 700.000 u 800.000 personas. (Arendt, 1951: 367-368)

Y esto que sigue, Gayatri, va a interesarte:

> Y lo que sucedió en Palestina dentro de un pequeño territorio y en términos de centenares de miles de personas, se repitió después en la India a escala aún mayor, implicando a muchos millones. Desde los Tratados de Paz de 1919 y 1920, los refugiados y los apátridas se han adherido como un anatema a los Estados de reciente creación, creados a la imagen de la Nación-Estado. (Arendt, 1951: 367-368)

G. SPIVAK. –Tengo una pregunta al margen: ¿qué es lo que exactamente está queriendo decir? ¿Lo que ocurrió en Palestina a una escala de cientos de miles se repitió en la India involucrando a varios millones de personas?

J. BUTLER. –Bueno, tú estás mejor preparada que yo para responder. Pero supongo que estaba pensando en los movimientos de población que ocurrieron como consecuencia de la independencia.

G. SPIVAK. –¿La partición?

J. BUTLER. –Debe ser.

G. SPIVAK. –Continúa.

J. BUTLER. –Iba a empezar a contarte sobre las leyes de propiedad aprobadas en Israel entre 1948 y 1953, que institucionalizaron una suerte de robo de propiedad en nombre de una ley administrativa, pero tendrá que esperar. Poca gente quiere en realidad escuchar eso. Pero finalmente, vemos que para Arendt el estado-nación implica la condición de sin-estado. Tener un estado-nación es tener gente sin-estado. Podría esperarse que Arendt contrapusiera a la crítica de los sin-estado un reclamo de estatización, pero no es lo que ocurre. A fin de cuentas, el ensayo se refiere al "fin de la nación-estado". Y en algún sentido, lo está declarando. Otras palabras toman su lugar, a veces "federación" y otras veces "comunidad política". Una declaración no produce esto, pero es parte del proceso discursivo con el que comienza algo nuevo; es un incentivo, una incitación, una llamada. Hay algo de apuesta acerca de si su discurso tendrá o no tendrá eficacia. Así, finalmente, quiero pensar el discurso eficaz, y cómo en cierta clase de discurso político las afirmaciones y las declaraciones constituyen una especie de apuesta.

Esto tiene relación con los pronombres que usa. Arendt afirma que si los seres humanos tienen la capacidad de actuar juntos, algo que anali-

za en el contexto de la revolución, solo pueden hacerlo como un "nosotros". Y, de hecho, si hay un tipo de acto que sea eficaz, solo puede ser la acción de un "nosotros". El texto puede leerse como la transformación de un "yo" en "nosotros", la transformación que en tanto acto resulta por cierto insuficiente, pero que constituye una de sus condiciones mínimamente necesarias.

Arendt escribe, por ejemplo:

> Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo en común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y solamente con sus iguales. (Arendt, 1951: 380)

Así, "hombre" no es aquí el individuo sino una situación comunitaria de igualdad, como prerrequisitos de cualquier tipo de cambio o de práctica constructiva. Y si lo que se denomina hombre es el ser que puede actuar, cambiar y construir únicamente junto con sus semejantes, entonces sus actos individuales no son buenos hasta que las condiciones de igualdad no estén mínimamente dadas. En otras palabras, su acción individual debe ser un tipo de acción que busque establecer antes que nada la igualdad, de modo tal que el acto pueda volverse un acto plural y, de esta manera, afirmar la posibilidad de convertirse en políticamente eficaz.

Esta noción del hombre no define rasgos a priori ni propiedades individuales, sino que designa una relación de igualdad entre los seres. Se trata de un tipo de argumento ontológico que constituye al mismo tiempo una aspiración política (en tanto ontológico, no se alcanza por medio de la razón). Para darte un ejemplo de cómo funcionaría la exigencia de igualdad o de las condiciones de la igualdad, voy a ocuparme un momento del himno nacional estadounidense cantado en español. Siento estar extendiéndome tanto, porque no dudo de que tienes muchas cosas para decir.

G. SPIVAK. –Puedes extenderte todo lo que quieras.

J. BUTLER. –En los últimos años, el Congreso estadounidense ha debatido la posibilidad de un derecho a la residencia legal y, en última instancia, a la ciudadanía, y en cada ocasión la propuesta pareció estar a punto de ser aprobada. En la primavera de 2006, hubo marchas de residentes ilegales en varias ciudades de California, sobre todo en el área de Los Ángeles. Cantaron el himno nacional estadounidense en español junto con el himno de México. El acontecimiento de *nuestro himno** introdujo el problema de la plura-

* En español en el original.

lidad de la nación, del "nosotros" y del "nuestro". ¿A quién pertenece este himno? Si tuviéramos que contestar a la pregunta acerca de lo que constituye un modo de pertenencia no-nacionalista o antinacionalista, tenemos que hablar entonces de globalización, algo para lo que cuento con Gayatri. El acto no solo reivindica el himno, reclamando el derecho de propiedad, sino también un modo de pertenencia, porque ¿quién está incluido en ese "nosotros"? El "nosotros" que canta y que se afirma en español tiene, sin duda, efectos sobre nuestra concepción de la nación y de la igualdad. No solo se trata de muchas personas cantando al mismo tiempo, lo cual por cierto está sucediendo, sino también de que cantar es un acto plural, una articulación de una pluralidad. Si, como George W. Bush dijo en esa ocasión, el himno nacional solo se canta en inglés, entonces la nación está claramente restringida a una mayoría lingüística, y el lenguaje se vuelve un criterio de control sobre quién pertenece y quién no. En los términos de Arendt, sería el momento en el que una mayoría nacional trata de definir la nación en sus propios términos, estableciendo o reforzando normas de exclusión que deciden quién puede ejercer la libertad, puesto que dicho ejercicio depende de actos de lenguaje. Se trata no solamente de un problema de inclusión dentro de una idea ya existente de

nación, sino de un problema de igualdad sin la cual el "nosotros" no puede pronunciarse. Entonces, cuando leemos por la calle afiches a favor de la legalización de los inmigrantes ilegales ("*we are America*") y escuchamos a inmigrantes ilegales gritando "el pueblo unido jamás será vencido"*, podemos rastrear los términos retóricos a través de los que la nación se reproduce, aunque en formas que no están autorizadas, o no lo están todavía. En el rechazo a escuchar el himno cantado en español seguramente sale a la luz el requisito monolingüístico de la nación, pero esto no hace que el himno sea menos entonable en español ni en cualquier otra lengua.

Por supuesto, todo esto puede resultar sospechoso. Después de todo, ¿no es simplemente la expresión de un nuevo nacionalismo? ¿Se trata de un dudoso nacionalismo, o de una fractura del "nosotros" de manera tal que no hay nacionalismo que pueda afirmarse sobre la base de dicha fractura? Es una pregunta abierta para la que no tengo respuesta. En medio de este himno nacional, lo que se escucha son las palabras "somos iguales"**. Hay que detenerse y preguntarse si un acto de habla como este, que no solo declara abiertamente la igualdad del "nosotros", sino que

* En español en el original.
** En español en el original.

también exige una traducción, no instala la tarea de la traducción en el corazón mismo de la nación. Cierta distancia o fisura se vuelve la condición de posibilidad de la igualdad, lo que significa que la igualdad no es un asunto de extensión o de aumento de la homogeneidad de la nación. Por supuesto, puede tratarse tan solo de un pluralismo que, como sabemos, restablece la homogeneidad después de admitir en casa un poquito de complejidad. Pero si lo consideramos un acto plural tanto como una traducción, creo entonces que estamos en presencia de por lo menos dos condiciones en funcionamiento, no solo en la declaración de igualdad sino en el ejercicio de la libertad. Tanto las ontologías del individualismo liberal como la idea de un lenguaje en común se dejan de lado en favor de una colectividad que viene a ejercer su libertad en un lenguaje o en una serie de lenguajes en los que la diferencia y la traducción resultan irreductibles.

Quiero sugerir que ni Agamben ni Arendt pueden teorizar este acto concreto de cantar y que todavía hace falta desarrollar el lenguaje necesario para hacerlo. También implicaría volver a pensar ciertas ideas de democracia sensible, de articulación estética dentro de la esfera política, y la relación entre el canto y lo que se denomina "lo público". Por cierto, dicho canto tiene lugar en la calle, pero por el mismo acto la calle

queda expuesta como un lugar donde aquellos que no son libres de reunirse, son libres de hacerlo. Quiero sugerir que se trata precisamente del tipo de contradicción performativa que no conduce a una *impasse* sino a formas de insurgencia. Porque lo importante no es solo situar el canto en la calle, sino exponer la calle como el sitio de una libre reunión. En este momento, el canto puede ser pensado no solo como una expresión de libertad o un deseo de emancipación (aunque sea claramente ambas cosas), sino también como una puesta en escena de la calle que representa la libertad de reunión justo en el momento y en el lugar donde está prohibido por la ley de modo explícito. Se trata, sin duda, de un tipo de performativo político en que lo ilegal es precisamente la reivindicación de volverse un ilegal –una reivindicación que no obstante se realiza desafiando a la misma ley a la que se le exige reconocimiento–.

¿La conclusión es que quienes reivindican esto, quienes ejercen estos derechos, quienes reclaman y comienzan a establecer las condiciones para un tipo de reconocimiento basado en la igualdad, actúan en vano, sin posibilidad de ser autorizados o reconocidos? ¿O hay que subrayar que, aunque no tengan ningún derecho legal de reunirse pacíficamente, porque la libre reunión es uno de los derechos a los que aspiran como ciudadanos, aun así lo están haciendo? No tienen

ningún derecho legal a la libre expresión, aunque están expresándose libremente para, de esa forma, exigir el derecho de libre expresión. Son derechos que están ejerciendo, lo que no significa que los *tengan*. El reclamo es el momento incipiente de afirmación de un derecho, su ejercicio, pero no por eso su eficacia.

Ahora podemos comenzar a ver lo que Arendt quiere decir cuando habla del derecho a tener derechos. El primero de estos dos "derechos" nunca será autorizado por ningún estado, incluso cuando se trate de un reclamo de autorización. El segundo grupo de derechos se refiere a los derechos que pueden ser autorizados por algún tipo de estado de derecho. Pero me parece que el derecho a tener derechos, poniendo el énfasis en el primero de los dos, es un derecho que todavía no está garantizado por la ley, aunque no por esta razón se trate de un derecho *natural*. Fuera de toda legalidad, reclama garantías y protección legal. Podemos decir, entonces, que los derechos tienen una doble existencia, ya que en la calle y en el canto hay un ejercicio del derecho al derecho, y el primero de esos derechos no está garantizado por ninguna ley sino que pertenece a la naturaleza de la igualdad en tanto condición social antes que natural. Hasta diría que se trata de un estado de lo social que adquiere forma en el discurso y en otros modos de articulación que

incluyen la canción. No creo que sea fácil imaginarse a Arendt cantando, y no estoy segura de querer hacerlo. Arendt no tiene ese momento nietzscheano. Tampoco estoy segura de querer que Nietzsche cante. Probablemente tendría matices wagnerianos. Pero confieso que me gustó lo que escuché en la calle. Sonaba bien, era una linda canción. Creo que nos deja con una pregunta acerca de la relación entre lenguaje, performatividad y política. Una vez que dejamos de lado el punto de vista que afirma que ninguna posición política puede basarse en una contradicción performativa, y admitimos la función performativa como una declaración y un acto cuyos efectos se despliegan en el tiempo, entonces podemos considerar la tesis opuesta, esto es, que no pude haber una política de cambio radical sin contradicción performativa. Ejercer una libertad y afirmar una igualdad en relación con una autoridad que excluye ambas es mostrar cómo la libertad y la igualdad pueden y deben ir más allá de sus articulaciones existentes. La contradicción debe ser tomada en cuenta, expuesta y elaborada para convertirse en algo nuevo. Parecería que no hay otra forma. Creo que puede ser pensada como una movilización del discurso con un cierto grado de libertad, sin legitimación legal, basada en la demanda de igualdad y libertad que está realizándose. Pero esto también significa

una deformación del lenguaje dominante que reelabora el poder, puesto que los que cantan no tienen el derecho de hacerlo. Esto no quiere decir que sus vidas no estén inmersas en el poder. Por supuesto, la gente que canta no está cantando en un estado de naturaleza. Están cantando en las calles de San Francisco y Los Ángeles. Esto significa que están alterando no solo el lenguaje de la nación, sino también sus espacios públicos. Finalmente, sería una ofensa verlo de otra manera.

G. SPIVAK. –¿Finalmente qué?

J. BUTLER. –Una ofensa.

G. SPIVAK. –Sí, una defensa, una fantasía.

J. BUTLER. –Reclamar el ejercicio de la libertad que solo corresponde a la ciudadanía es hacer ejercicio de esa libertad en forma incipiente: comienza por apropiarse de aquello que pide. Hay que entender que ese acto público pone en escena la libertad que reclama, afirmando lo que todavía no está allí. Hay una diferencia entre el acto y la libertad o la igualdad, que es el objeto, la meta que se está exigiendo. No es que todo se cumpla a través del lenguaje. No, no se trata de decir que soy libre y entonces mi enunciado per-

formativo me vuelve una persona libre. No. Pero exigir libertad es comenzar a hacer ejercicio de ella, y pedir por su legitimación es anunciar la brecha que hay entre su ejercicio y su realización, inscribiéndolos en el discurso público de modo tal que la brecha se vuelva visible y pueda ser movilizante.

Que Bush diga: "No, el himno nacional solo se canta en inglés" significa que ya es consciente de que no lo están cantando en inglés y que no puede controlarlo. Ya escuchó el reclamo y lo rechazó. Y, por supuesto, la cuestión que hay que discutir no es si el himno nacional debe ser cantado en español. Deberían poder cantarlo en la lengua que quieran, si es que quieren cantarlo. Y no debería cantarlo nadie que no esté inclinado a hacerlo. La cuestión es: ¿todavía es el himno de la nación? ¿Puede ayudar a desmontar el nacionalismo? Creo que es una pregunta abierta para la que no tengo respuesta.

G. SPIVAK. –No, es absolutamente fascinante. Yo cito a Kant y tú, a Hegel; es la única diferencia.

J. BUTLER. –Aunque últimamente estoy interesándome más por Kant.

G. SPIVAK: Me sigue interesando Hegel, soy marxista. Y, de hecho, Arendt me gusta bastante.

Por supuesto, no es muy actual. Pero por otro lado, está realmente tratando de captar su situación. Muchas cosas de las que habla tocan una fibra sensible. Por ejemplo, ve con claridad el hecho de que coexistan varias nacionalidades en el interior de un estado único. Por último, habla de los judíos pero está escribiendo sobre Europa Oriental y Central. Escribe bastante sobre Checoslovaquia y las diferentes nacionalidades dentro de un mismo estado. Percibe el estado como una estructura abstracta. Cuando cantan el himno nacional español en las calles de San Francisco, el himno nacional estadounidense en español, Arendt estaría hablando de eso, de que la relación entre el estado norteamericano y una supuesta nación norteamericana (lo que Samuel Huntington llamaría el credo norteamericano) está históricamente limitada, y tiene un futuro limitado. Lo que no menciona, cuando habla de un estado de muchas nacionalidades, es de los otomanos. Como escribí en otro lado, cuando Stalin pronuncia sus discursos sobre colonialismo antes de 1917, dirigiéndose al Bund, la Unión General de trabajadores judíos de Rusia, a propósito justamente de diferentes nacionalidades dentro de un mismo estado, dice: "Miren, dentro del sistema estatal soviético van a tener derechos nacionales". Después de 1917, se trata solo de una oferta de autonomía cultural. Judith,

hablaste con mucha elocuencia y pasión sobre lo que implican los sin-estado en California. También en Nueva York hay protestas para terminar con la idea del extranjero ilegal por medio de la protesta misma. Si miramos hacia atrás, hay que destacar que si bien Arendt hace referencia a la Revolución Francesa, no menciona a los otomanos, aunque tiene que registrar el hecho de que el número de armenios es superior al de cualquier otro grupo. Sus pronósticos deberían haberse tenido en cuenta en las conversaciones que tienen lugar en la actualidad sobre la solución del conflicto étnico en el Cáucaso. En Europa Oriental, la memoria de los otomanos todavía está viva. Pero Bulgaria, 500 años bajo el poder otomano y, estrictamente hablando, 41 años bajo la hegemonía soviética, está negociando la poscolonialidad como poscomunismo. Hoy, el sur del Cáucaso debe soportar la pesada carga de desplazamientos internos (condición de sin-estado) e intervenciones militares a causa del juego entre los imperios multiétnicos otomano y ruso.

Quería señalar este punto ciego antes de volver a los Estados Unidos. Estoy por completo de acuerdo con Judith en que la cuestión de cantar el himno nacional no conlleva la promesa performativa de futuros derechos. Lo que es importante recordar, a lo largo de situaciones más o menos

benignas, es que el himno nacional, a diferencia de la Internacional (o de "*We Shall Overcome*"*), es en principio intraducible.

El himno nacional de la India fue escrito en bengalí, que es mi lengua materna y uno de los idiomas principales de la India. Hay que cantarlo en hindi, sin ningún cambio de gramática ni de vocabulario. Hay que cantarlo en hindi porque, como insiste Bush, el himno nacional debe cantarse en la lengua nacional. Nada de traducción. Cuando se canta el himno nacional de la India, hay bengalíes que lo cantan con una pronunciación y un acento bengalí que es marcadamente diferente de la pronunciación y del acento hindi, pero el himno sigue siendo en hindi, aunque sea bengalí. El estado-nación requiere una lengua nacional.

El himno menciona distintos lugares con nacionalidades, lenguajes y, a veces, hasta alfabetos diferentes. Dos troncos de diversas lenguas, unas indoeuropeas, otras drávidas por su estructura, tales como los lenguajes aglutinativos finoúgricos. El himno también menciona siete religiones. Recuerden que no se trata de una situación de migraciones poscoloniales como en Europa, o de una inmigración postiluminista

* [N. de T.]: "*We Shall Overcome*" ["Venceremos"] es una canción de protesta que se convirtió en el himno del movimiento estadounidense por los derechos civiles.

como en los Estados Unidos. Se trata de formaciones mucha más antiguas. De este modo, el idioma del himno no se negocia. Arendt teorizó la condición de sin-estado, pero no pudo pensar el deseo de ciudadanía.

Cuando habla acerca de estas regiones del centro y del este de Europa, de la actividad de los imperios ruso y de los Habsburgo, Arendt intenta demostrar una y otra vez que las minorías fueron tratadas como colonizados. En el contexto actual del estado global, es un argumento poderoso. Si reterritorializamos a Hannah Arendt fuera de la situación de 1951 y de los derechos del hombre, el estado-nación, esto es, la nación organizando al estado, aparece como un experimento que tiene apenas un siglo de antigüedad y que no ha sido realmente exitoso. Arendt dice que su desintegración, curiosamente, comenzó en el momento en el que el derecho a la autodeterminación nacional fue reconocido en toda Europa, y la voluntad de la nación fue universalmente aceptada, por encima de toda institución legal y abstracta, es decir, el estado. Podría decirse que la nación conquistó el estado.

Hoy, con la globalización, somos testigos de esta decadencia del estado-nación. Pero su fuerza genealógica sigue siendo poderosa. En general, el declive es resultado de la reestructuración económica y política del estado en beneficio del

capital global. Pero con Arendt, nos damos cuenta de que también puede deberse a que el estado-nación, como forma, fue defectuoso desde el principio. Al mismo tiempo que diversos proyectos de unificación al estilo del estado-nación se derrumban a nuestro alrededor, lo que emerge es la vieja mezcla multiétnica. Por un lado, están los estados de Europa Central y de Europa del Este, de los Balcanes y del Cáucaso. También surgen la India y China. Grandes estados con muchas nacionalidades que no pueden ser pensados como estados-nación en el sentido de Arendt. De este modo, a pesar del carácter posnacional del capital global, la estructura política abstracta todavía se localiza en el estado. Los Estados Unidos han generado una especie de estructura militar posnacional que complica la cuestión.

En un mundo así, el feminismo global debe tratar de reinventar el estado como una estructura abstracta, limpia de nacionalismos y fascismos. De hecho, cuando se canta el himno nacional en español, a lo que se está apuntando es a este tipo de estructuras abstractas. Tal como Judith ha insistido, el modo como se realiza esta demanda es performativo y utópico. ¿Pero qué utopía se reclama? Lo importante aquí es oponerse al capitalismo no regulado; no buscar los lineamientos de la utopía en la afiliación ciega al estado capitalista. La reinvención del estado más allá del

estado-nación apunta a los regionalismos críticos. Áreas políglotas y grandes estados constituyen modelos diferentes. Hablando sobre ellos a comienzos de la Segunda Guerra, Hannah Arendt solo podía pensarlos como un problema. Nosotros, en una coyuntura diferente, al menos podemos pensar en soluciones. Sería posible volver a trazar las fronteras nacionales de manera equitativa y pensar en jurisdicciones transnacionales. Así lo exige la resolución de conflictos sin la intervención de fuerzas de paz internacionales, justamente para luchar en contra de lo que ha ocurrido bajo la globalización. Estamos pensando la decadencia de los estados nacionales como un desplazamiento hacia estructuras abstractas de bienestar social que apuntan a un regionalismo crítico que resiste al capitalismo global. Hannah Arendt piensa el capitalismo en términos de clase más que de capital. Necesitamos comprender el papel determinante de algo que no es ni nacional, ni está determinado por el estado. Se trata del capital, y Arendt no lo piensa.

Consideremos por un momento cómo funciona el capital global. Recordemos también que la tendencia del capital a volverse global, que es una característica inherente del capital y que actualmente puede darse por razones tecnológicas, no depende solo del estado-nación o de una mala política. A causa de esta tendencia, desaparecen

las fronteras entre las frágiles economías estatales y el capital internacional. Y así, el estado pierde su poder redistributivo. Las prioridades se vuelven globales más que relacionadas con el estado. En la actualidad, lo que tenemos es un gerenciamiento del estado sobre el modelo del libre mercado. Hace mucho tiempo, John Kenneth Galbraith hizo ver que el denominado libre mercado estaba profundamente regulado por los intereses del capital. En un estado gerenciado, que funciona de acuerdo con prioridades reguladas globalmente, hay demandas que nunca van a aparecer. El mercado nunca va a plantear la demanda de agua potable para los pobres. Tiene que haber otras instituciones que se hagan cargo de esto aparte del estado. La discusión nos saca de Arendt y nos lleva a la de una sociedad civil internacional. Lo que trato de hacer es bosquejar la conexión entre el estado global y las predicciones de Arendt sobre el estado-nación, de manera tal que podamos pasar al problema de qué parte del estado sigue siendo útil. Arendt está escribiendo en los remotos comienzos de la globalización, y no está hablando del capital. Sin embargo, lo que ha ocurrido en la constitución de un nuevo mundo donde la condición de sin-estado se vuelve endémica está en íntima relación con el capital. Desde lo ideológico, fue el comienzo del desmantelamiento del estado de bienestar en el

norte y del estado desarrollista en el sur. En sus orígenes, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional tenían una especie de misión internacional y socialista que no trabajaba en beneficio de estructuras nacionalsocialistas. Si pensamos en algunos proyectos iniciales, tales como el del valle del Indo, veremos que se trataba de proyectos con una estructura regional. Pero esa etapa duró poco. En poco tiempo, el desarrollo se convirtió en la coartada para una explotación sostenida. Hannah Arendt lee la condición de sin-estado como un síntoma de los límites del estado-nación. Se trata de una lectura en la tradición de *El dieciocho brumario*,[11] donde Marx lee la revolución burguesa como la consolidación posterior de un poder ejecutivo. Judith nos ha mostrado que Arendt plantea la condición de sin-estado como el espacio de los derechos más allá de la nación. Sabemos bien que Marx muestra que, aunque la revolución burguesa parecía introducir la posibilidad de una democracia parlamentaria con la participación de los ciudadanos, lo que ocurrió fue la consolidación del poder del ejecutivo. Judith habla de un derecho que tiene la forma de una contradicción performativa. Lo que yo querría decir es que esos derechos

11. Marx, Karl: (1852): *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

que se encuentran en el modo declarativo, en el estado de una declaración universal más que de una contradicción performativa, se pronuncian a partir del fracaso tanto del estado (Arendt) como de la revolución (Marx). He escrito acerca de esto en forma más extensa. En pocas palabras: el imperialismo regularizó la administración de las colonias de manera tal que las colonias se convirtieron en la prolongación de la empresa de explotación. Las revoluciones comunistas hicieron lo mismo con otros sectores. La política tanto como la economía están íntimamente ligadas a la decadencia del estado-nación. Un rasgo característico, paralelo a este desarrollo, son los antiguos movimientos sociales, colectivos extraestatales que trabajan en defensa de la sociedad civil evitando la depredación del estado. Lo que todavía queda de este viejo impulso parece interesarse cada vez más en volver a pensar el estado.

Otro tipo de acción colectiva extraestatal entró en la escena global después de 1989, a favor de prolongar la explotación. La Organización Mundial del Comercio es su brazo económico; las Naciones Unidas, el político; y la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, el jurídico-legal. Esta estructura de gobierno mundial establecida de manera difusa no necesariamente actúa a favor de los estados del sur global.

En el sur global existen organizaciones regio-

nales tales como la Asociación de Naciones del Sureste Asiático (ASEA, por su sigla en inglés) y la Asociación Asiática para Cooperación Regional (SAARC, por su sigla en inglés), que son básicamente alianzas económicas que compiten entre sí.

Pero lo que quiero decir es otra cosa. La cuestión es qué clase de política hay que diseñar para reconquistar un equilibrio constitucional sin conflictos etnonacionales. El primer intento de cooperación fue, tal vez, en 1955, en la Conferencia de Bandung, en nombre de un Tercer Mundo. Hoy, hay un grupo búlgaro que está pensando en los cambios estructurales necesarios para un regionalismo crítico. La obra de Petya Kabakchieva tiene para mí un particular interés.[12]

12. [N. de E.]: Petya Kabakchieva es una de las principales cientistas sociales de Europa oriental. Se formó como socióloga en la Universidad de Sofía, y se doctoró con una tesis titulada *Politische Macht ind Eliten* (*Poder y elites políticas*). Algunas de sus obras más significativas son *Europe in the Mirror of Bulgarian Political and Expert Discourse* (2001), *After the Accession – Economic and Social Culture in east-central Europe: Are They EU Compatible?* (2002) e *Institutional Heritage, Institutional Culture and Institutional Change in Bulgaria after 1989*, (en *State Against Reforms*, Sofia, Iztok - Zapad Publ. House). El eje central de sus investigaciones se aplica a la sociedad poscomunista búlgara, sus instituciones y discursos. En el contexto de su proyecto *The Post-Communist Condition*, junto a Iva Kyumdgieva, analiza los procesos de regulación social, la clasificación social, la sociedad civil, así como la discusión europea en torno a la cultura e iden-

J. BUTLER. –¿Podemos pasar al diálogo? Quiero hacerte un par de preguntas. Gracias, Gayatri, por recordar un par de cuestiones. Creo que me gustaría entender un poco más lo que significa un regionalismo crítico. Y quizás una de las cosas que podamos hacer juntas es pensar un poco en el intento de Habermas por establecer una política democrática más allá del estado-nación. Creo que Habermas sigue publicando sus diversas posturas a favor de la Unión Europea, sugiriendo que estructuras como esas pueden funcionar democráticamente, pueden ser un modelo de autogobierno posnacional que derribe los nacionalismos. Yo no diría que son estructuras transnacionales. Habermas es consciente de que el derrumbe del estado-nación trae consigo neoliberalismo, globalización y desigualdades de una nueva clase, pero, al mismo tiempo, parece estar recurriendo a la noción de proceso democrático. No es casual que imagine que estos procesos democráticos puedan tener lugar en Europa, puesto que, según él, Europa ha acumulado una particular capacidad de articular principios democráticos que no suponen presupuestos

---

tidad política en el marco comunitario. En este contexto, destaca *Civil Society vs. State: The Bulgarian Case (2001)*, donde investiga el papel de la Unión Europea como sustituto del estado-nación predominante, así como el debate sobre la historia local y la identidad regional.

nacionalistas sino cierto tipo de presupuestos culturales que, dicho sea de paso, son eurocéntricos, como bien dices. Me pregunto solamente si podemos pensar la Unión Europea como lo que establece el "yo" del autogobierno, es decir, el "nosotros" que se gobierna a sí mismo estableciendo fronteras y reglas de inmigración. Y, por supuesto, una de las ofertas que la Unión Europea le ha hecho a varios países es: "Únete con nosotros y te ayudaremos a controlar tus fronteras de los trabajadores indeseados. También te aseguramos mano de obra barata que vendrá sin ningún estatus legal y con contratos temporarios, y no te preocupes, tu población no va a modificarse". O: "Nosotros podemos crear para ti una clase trabajadora permanente". Pero no se trata nada más que de extender el derecho de ciudadanía; se trata de la constitución de un "nosotros" que internamente posee límites porosos mientras que externamente tiene fronteras cada vez más rígidas, un "nosotros" que, por supuesto, está apoyado por políticas concretas. Me pregunto qué noción de autogobierno puede alojarse dentro de la estructura que está imaginando. Y creo que es interesante oponer la propuesta que Habermas está haciendo a lo que denominas regionalismo crítico. ¿Qué puedes decir acerca de esto?

G. SPIVAK. –El regionalismo crítico es muy difí-

cil por la fuerza del nacionalismo, incluso del subnacionalismo étnico y, por otro lado, porque las agencias transnacionales van de un estado-nación a otro. Pero antes que nada, una palabra acerca de Habermas y de la *Constitución Europea*. La *Constitución Europea* es un documento económico. Para implementarla, se invoca una memoria cultural, tal vez para que ocupe el lugar del mero nacionalismo. El tratado para una Constitución Europea no prosperó porque Francia y Holanda votaron por el "no". El documento comienza como si Europa hubiera existido desde siempre, incluso cuando hay pueblos que recién ingresan a ella. Sabemos que las constituciones son actos performativos contradictorios de la clase que describió Judith. De este modo, Europa, creándose a sí misma al invocar su presencia originaria para consolidar la unidad económica en el nuevo mercado global, e ingresando así en el cosmopolitismo, no puede equipararse con los trabajadores indocumentados en California que reclaman un derecho más allá de la nación y lo crean en el mismo acto, sencillamente porque se inscriben en otra clase de contradicción performativa. Cuando Habermas habla de la defensa de una "democracia cosmopolita" basada en Europa y de la creación de un nuevo estatus político de "ciudadanos del mundo", queda incluido dentro de este argumento.

Parte del significado dominante de lo global en Europa también se relaciona con la inmigración. Me gustaría citar a Juan Mosavia, el ex director de la Organización Internacional del Trabajo, a la que Hannah Arendt también se refiere. Juan Mosavia estuvo en 2006 en Davos, el Foro Económico Mundial, donde todos estaban preocupados por el problema de los inmigrantes en Europa. Cuando fue entrevistado, Mosavia dijo algo muy importante, muy simple y muy diferente de lo que se venía escuchando: estaba de acuerdo con que había que ser más tolerante, menos eurocéntricos, que teníamos que acoger a los inmigrantes como ciudadanos, etcétera, junto con la asimilación que estaba en la mente de todos, aun si declaraban que el nacionalismo de los inmigrantes iba a ser respetado. Pero señaló que sería necesario cambiar la política de nuestra economía. Recordemos que *Crítica de la economía política*[13] es el subtítulo de un famoso libro. Se estaba riendo, sabía que no era posible. Si, por otro lado, hiciéramos eso y nos interesáramos tanto en el capital local como en el capital global, tal vez la gente no quiera mudarse tanto. No estaba hablando de refugiados, estaba hablando de economía. Tengamos esto presente. Incluso en los estados emergentes del sur global,

13. [N. de E.]: Gayatri Spivak alude a *El capital*, de Karl Marx (1859).

el acceso a la esfera pública de los ciudadanos es limitado sencillamente porque la esfera pública específica del estado se achica en relación con la esfera de la economía global. No hay una ciudadanía completa para los de abajo. Estos estados gerenciadores del libre mercado global están en la condición de sin-estado dentro de sus propios estados, si tomamos el estado como una estructura abstracta. Es esa esfera de redistribución, bienestar y constitucionalidad en el interior del estado la que ha sido erosionada. Cuando Habermas y otros pensadores europeos hablan de cosmopolitismo, están hablando de Kant. Por falta de tiempo, solo voy a hacer una mera referencia a *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, de Jacques Derrida[14] donde estudia toda la arquitectura kantiana y muestra que el "como si" de Kant para pensar el mundo y la libertad, el cosmopolitismo y la guerra, lo vuelve inadecuado para pensar y comprometerse con una democracia global por venir. Y, como vengo insistiendo, no carece de importancia volver sobre Hannah Arendt, porque en el contexto de los sin-estado está pensando nación y estado por separado. Mucho después, en *Políticas de la amistad*,[15] Derrida denominará la

14. Derrida, Jacques (2003): *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.

15. Derrida, Jacques (1994): *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.

"deconstrucción de la genealogía" a esta rotura del lazo entre nacimiento y ciudadanía. Y aquí es donde comienza el regionalismo crítico.

En mi nuevo libro *Otras Asias*,[16] reconozco como todo el mundo que China, Taiwán, Hong Kong, Indonesia y otros países del sudeste asiático forman una región. La India y Pakistán, junto con Sri Lanka, Bangladesh, Sikkim y Nepal, constituyen Sudasia. Japón, que agrupa ocho provincias, se conecta con todo esto de otro modo. La guerra de Irak los relaciona de otro modo. ¿Pueden estas tramas regionales desplegarse de manera menos azarosa, para producir algo más que estados-nacionales vinculados a partir de la soberanía nacional y cumplir con el sueño perenne de universalismo europeo-estadounidense, posguerra fría? Hace poco conocí en el MOMA [Museo de Arte Moderno de Nueva York] a dos artistas radicales, una mujer de Irán y un hombre del Líbano. Ambos dijeron abiertamente frente al público, "No, no podemos imaginarnos un África islámica". Ella hablaba de Irán; él, del Líbano. Sus técnicas son tan diferentes que realmente no pueden entrar en diálogo. (El artista libanés podía hablar de su ciudad, pero no de las posibles conexiones entre Irán y

16. Spivak, Gayatri (2005): *Other Asias*, Malden, Blackwell Publishing.

Hezbollah; la artista iraní, tampoco.) El Islam ha sido desrregionalizado desde hace mucho tiempo, en especial hoy, a causa de la guerra antiterrorista. Del otro lado se encuentra el nacionalismo del oeste asiático. Irán puede entrar históricamente en la región del Cáucaso y del Transcáucaso, otro espacio regionalista del oeste asiático, en la actualidad, Eurasia. Hoy es una región muy importante, fraccionada, que agrupa entre otros a Georgia, Armenia, Azerbaiyán y Chechenia. Viejas rivalidades, anteriores a los estados nacionales, entran en juego junto con hostilidades más recientes. La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) avanza. Se están construyendo oleoductos. Fuerzas rusas y Cascos Azules son herramientas equivalentes. Se trata de una "Europa" que se define como Eurasia, muy diferente de la Europa de Habermas. Hemos sido abandonados por los movimientos sociales globales. Nos "ayudan" a cada rato. Los límites no son claros. Pero puede verse lo "crítico" de este modo de pensar el regionalismo. En los diarios, la India y Pakistán siguen siendo enemigos aunque haya un diálogo fluido entre los primeros ministros. Supuestamente, China y la India compiten por el favor de los Estados Unidos. Y sigue. ¿Sobreviven las antiguas fronteras entre el Panafricanismo y el anticolonia-

lismo, previas a Bandung?[17] Héroes de las humanidades como Anyidoho, Ndebele, Ngugi y Soyinka nos dan una esperanza.[18] ¿La nueva Latinoamérica puede suscribir esta manía europeo-estadounidense por el universalismo? Evo Morales es una esperanza. Por eso "regionalis-

17. [N. de E.]: La Conferencia de Bandung fue una reunión de estados africanos y asiáticos –la mayoría, recién independizados–, convocada por Nehru (India) y Sukarno (Indonesia), a los que se sumaron en su organización los líderes de Pakistán, Birmania y Sri Lanka. En total participaron del acontecimiento veintinueve países, y quedaron fuera Israel, China nacionalista y Sudáfrica –por entonces, activa practicante de la política del *appartheid*–. El evento tuvo lugar entre el 18 y el 24 de abril de 1955 en Bandung, Indondesia, con el objetivo de favorecer la cooperación económica y cultural afro-asiática, en oposición al colonialismo y neocolonismo de las antiguas metrópolis y de los Estados Unidos, y para mantenerse libres del área de influencia soviética. Se acordaron una serie de principios que debían guiar las relaciones internacionales de los integrantes del movimiento de Países No Alineados, que se constituyó en ese momento siguiendo su espíritu.

18. [N. de E.]: Se refiere a diversos artistas y escritores. Kofi Anyidoho (1947) es un poeta ghanés –uno de los más importantes de África– que desciende de una tradición familiar de narradores orales conocidos como Ewe. Los Ndebele conforman una etnia que vive en Transvaal, entre Sudáfrica y Zimbabwe, y habla una lengua propia. En ella se expresa Njabulon Ndebele, uno de los autores sudafricanos más representativos. Ngugi wa Thiong`o (Kenia, 1938) es uno de los pioneros de la literatura poscolonial africana en asumir su lengua nativa, el gikuyu, en detrimento del inglés. Por último, el nigeriano Wole Soyinka (Abeokuta, 1934) quizás sea el más conocido entre los autores africanos por ser el primero del continente en obtener, en 1986, el Premio Nobel.

mo" y por eso "crítico". Pasa por debajo o por encima de los nacionalismos, pero mantiene la estructura abstracta de algo como un estado, que compensa constitucionalmente la mera función de vigilancia y el registro de violaciones de los derechos humanos, o de litigios que son de interés público para un público que no puede actuar por sí mismo.

PREGUNTA. –Tengo dos preguntas para Spivak. Primera pregunta: Paul Gilroy escribió un libro que se llama *Después del Imperio*,[19] donde plantea la misma idea que usted acaba de presentar, una idea multicultural cosmopolita que está más allá de las diferencias de raza y de clase en la sociedad europea contemporánea. Usted también plantea la idea de actuar y pensar globalmente. ¿Podría desarrollar su idea un poco más en comparación con la de Paul Gilroy? Esta es mi primera pregunta. La segunda está relacionada con Asia. Podemos decir que en Asia, la India, China, Taiwán, Hong Kong y Japón son diferentes estados-nación. Por supuesto, tal como lo ha venido elaborando, los estados son entidades abstractas. Dentro de los límites del estado-nación hay conflictos y anhelos diferentes y, fuera de ellos,

19. Gilroy, Paul (2004): *Después del Imperio*, Barcelona, Tusquets, 2008.

los ideales son otros. Se trata de un simple hecho; pero, desde otro punto de vista, puede decirse que en los estados-nación que mencioné algo se ha consolidado a lo largo de la historia del este de Asia. Me refiero al confucionismo. Así, muchos investigadores han tratado de justificar el impulso ético de la modernidad en Asia en referencia a la imposición del confucionismo. Otra cosa es el budismo. Históricamente, el budismo proviene de la India y de China, y se difunde por otras áreas del este asiático que incluyen Singapur, Malasia, Hong Kong, Taiwán e incluso Japón. Usted propone pensar y actuar en forma global. Hay algo que se encuentra históricamente particularizado que va más allá de lo nacional y de lo regionalmente definido. Si hoy el mundo es concebido como una unidad, ¿podemos imaginar de modo ideal una ética universal en el contexto contemporáneo de la globalización? Muchas gracias.

G. SPIVAK. –Creo que la profesora Butler puede hablar del universalismo ético mejor que yo. En el contexto del estado global, yo hablo de regionalismo político. Todavía no leí el libro de Paul Gilroy, pero no estaba hablando de cosmopolitismo. Dije que Habermas y los europeos hablan de la democracia cosmopolita criticada por Derrida, que tiene mucha influencia en mi pensamiento.

Estoy de acuerdo con Derrida en que la idea de cosmopolitismo no va a producir una futura democracia global. No hablé de raza ni de clase. Hablé de las estructuras abstractas del estado, como si todas las funciones redistributivas pudieran estar aseguradas, tales como obtener una licencia de conducir. Conseguir una licencia de conducir no es un proyecto epistémico.

J. BUTLER. –Lo es para un inmigrante ilegal.

G. SPIVAK. –Es un problema, pero no un problema epistémico. Se trata de un corte jurídico-político contra los inmigrantes ilegales, un mal uso del nacionalismo. Y lo que queremos es dejar las estructuras del estado libres de cualquier prejuicio nacionalista. Se trata de un acto abstracto, no de un proyecto epistémico. El nacionalismo presupone que el funcionamiento epistémico de lo nacional coincide con el funcionamiento del estado y, por consiguiente, tiene más derecho a él. No es un proyecto epistémico, como la tolerancia. El estado es una estructura abstracta mínima que debemos proteger porque es nuestro aliado. Debe ser un instrumento de redistribución. En el estado global, esta función decisiva se ha visto reducida.

Con respecto a los "valores asiáticos" o al confucionismo, son temas que generalmente no se

plantean a partir de la discusión de textos concretos o del interés por conocer el lenguaje del otro, para poder protegerse de cierto tipo de demandas hechas con toda justicia por *Human Rights Watch*, etcétera. No quiero tocar el tema. Si observamos la historia de la poesía clásica en China, notaremos el esfuerzo que hizo cierto confucionismo "apócrifo" para doblegar la libertad de expresión poética imponiéndole una alegoría moral. Capitalismo y confucionismo son parte del mismo combo. En la historia del budismo, Gautama Buda habló *en contra* de la corrupción del hinduismo institucionalizado y, 500 años antes de Cristo, tuvo el coraje indescriptible de escribir textos en pali, un sánscrito criollo. Buda era un príncipe que tenía acceso al refinamiento del sánscrito. Luego de cien años, el budismo está en camino de convertirse en una religión imperial. El budismo criollo original se definió como budismo hinayana o "camino inferior" y todos sus textos estaban traducidos al chino o al sánscrito. En la India, el budismo ha sido el refugio de las castas oprimidas. En Myanmar ha sido un vehículo de opresión religiosa. El imaginario budismo "esencial" que se celebra en Europa y los Estados Unidos es una pieza útil de la historia cultural. El islam, que es ampliamente internacional, de Marruecos a Indonesia y más allá, está contaminado por políticas reaccionarias de

género y por el "terror". Eventualmente, se trata de fenómenos internacionales; "universal" es una descripción errónea que simplemente refleja distintos deseos en pugna. En ningún momento mencioné un universalismo ético. Kant, en *La religión dentro de los límites de la razón*,[20] dice que no es posible pensar un *estado* ético. Su análisis es convincente. Kant usa las palabras *gemeines Wesen* (comunidad ética) una y otra vez en lugar de *Staat* (estado), para hacer una distinción. En inglés, la frase suele traducirse por "estado", de manera que esta importante distinción se pierde de vista. (A propósito de esto, alguien escribió que al citar el original en alemán, yo estaba "privatizando" el texto. No tenemos que olvidarnos de que el inglés no es la única lengua pública del mundo.) Creo que no se le puede adjudicar al estado una ética. La ética interrumpe la abstracción de la estructura estatal, que consiste en estructuras legales que no son intrínsicamente justas, pero pueden ponerse al servicio de la justicia. Por eso tenemos que protegerlas.

PREGUNTA. –Como vengo de un departamento de política, más específicamente, de relaciones internacionales, quiero hablar un poco de la

20. Kant, Immanuel (1793): *La religión restringida a los límites de la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

cuestión estratégica. Tengo curiosidad por saber qué potencialidad le ven ustedes a lo que Derrida describe como potencial estratégico en el interior de las instituciones de la soberanía. ¿Enfrentarlas entre sí? Y, en el caso del regionalismo crítico, ¿qué posibilidades le ven, en particular cuando en China hay cada vez más apertura, a algo como una Corte Penal Internacional que criminalice el concepto mismo de soberanía? ¿Cómo influyen estas tensiones y resistencias iniciales? ¿Qué chances tiene una política de post-soberanía, que aspire a algo administrativo más allá del estado, que no sea tan restrictivo?

J. BUTLER. –Creo que no hay que apresurarse tanto, porque no estoy segura de que nadie quiera ser *post*-soberanía. Lo único que tengo para decir acerca de la soberanía es que sería un error tomar la veta schmittiana en Agamben como el único cristal a través del cual pensar las operaciones del poder. Estoy tratando de plantear una analítica del poder que incluya la soberanía como uno de sus rasgos, pero que también sea capaz de hablar de los distintos tipos de desplazamientos y confinamientos de poblaciones que no son conceptualizables como actos de un poder soberano, y que ocurren a través de diferentes operaciones del poder del estado. Pero hay muchas analíticas de las que también podemos hablar. Es intere-

sente que Arendt diga que "el momento por excelencia de la soberanía es el acto de deportación". Es muy importante para nosotros, para pensar el presente, por cómo funciona el poder soberano en los Estados Unidos. Recordemos además que Bush es, en cierta medida, postsoberanía, en el sentido de que cuando se presentó el argumento de que Irak, cualquiera fueran sus problemas, era un estado soberano y sobre qué base los Estados Unidos podrían invadirlo, estaba bien claro que cualquiera hubiera sido la soberanía que pudiera tener, era ilegítima por el hecho de que Bush no consideraba a ese gobierno como elegido democráticamente o, incluso si lo hubiera sido, no era necesariamente legítimo a causa de sus actos despóticos o tiránicos. Y, por supuesto, esto es muy complicado; en el momento en que este estado decide que puede invadir a aquel otro, está ejerciendo una soberanía que es extraterritorial. Así, en nuestra nueva analítica del poder, tenemos que volver a pensar la territorialidad y la soberanía. Afirmar una soberanía para invalidar *otra* soberanía. Hay que pensar Guantánamo y, aparentemente, varios centros de detención a lo largo de Europa y Asia Central (la noción de una especie de subcontratación de interrogatorios, detenciones, tortura) como un ejercicio de soberanía fuera de los límites de los Estados Unidos para evadir las restricciones del

habeas corpus, pero también para extender las operaciones de la soberanía de manera que se vuelva sinónimo de imperio. Creo que estamos ante nuevos modos de ejercer la soberanía, tanto como ante la falta de legitimidad del carácter soberano de otros estados de tener algún tipo de control sobre el poder de los Estados Unidos. No creo que la Corte Penal Internacional criminalice la soberanía, pero es cierto que pretende desarrollar una serie de medidas de protección internacional que no estén formuladas sobre la base del estado-nación, tal como lo hizo la Convención de Ginebra. Así, parte de su promesa es establecer una concepción posnacional de lo que deberían ser los derechos humanos. Esto no implica que no haya mecanismos particulares que puedan ser controlados por ciertos estados o dirigidos por intereses hegemónicos que deciden selectivamente la clase de actos criminales que van a condenarse, utilizando en el proceso de selección todo tipo de criterios nacionales y, yo agregaría, neoliberales. No se trata entonces de ser "prosoberanía" o "antisoberanía", sino de observar las formas en que la soberanía es invocada, extendida, desterritorializada, incorporada o revocada, tanto a su favor como en su contra. Parece estar surgiendo un nuevo mapa, lo que es importante.

No sé si puedo contestar su pregunta acerca de

las posibilidades críticas de la soberanía. El debate sobre la autodeterminación me parece importante. Me interesa, por ejemplo, Palestina. No sabemos nada sobre los debates entre los que están a favor de la autodeterminación y los que están a favor de un estado-nación activo en Palestina. Aunque vemos y escuchamos sobre disputas facciosas entre Al Fatah y Hamas, apenas conocemos los debates políticos internos entre los palestinos. Por ejemplo, por nombrar solo algunos, las alternativas de uno o dos estados, el rol de la violencia en la lucha política, las disputas territoriales, la confiabilidad de las organizaciones no gubernamentales o de los organismos internacionales de derechos humanos, la necesidad de infraestructura médica y educativa y el mejor modo de preservarlas, cómo narrar el pasado, en particular el Nakba, y diferentes ideas de autogobierno y autodeterminación que compiten entre sí. Y esta situación no se debe al hecho de que no haya suficientes cámaras y periodistas en el campo de batalla. Estamos comprometidos de antemano con una idea monolítica de Palestina y, más que refutar, sus "luchas" confirman la idea pública y monolítica que ya tenemos sobre lo que son Palestina y los palestinos.

G. SPIVAK. –Nombres propios. Oigo deportación y pienso en Chechenia, la horrible deportación

de 1943 y los diferentes regionalismos acordados con Rusia durante los años noventa, hasta que la soberanía en el más crudo de sus sentidos trajo una violencia indecible. Oigo soberanía y pienso en el confucionismo y en el budismo que mencionaron en una pregunta anterior.

J. BUTLER. –Increíble. Creo que autodeterminación es una noción diferente que nacionalismo, que estado-nación. La autodeterminación puede a veces tomar una forma que no aspire a un estado, sino a otro tipo de autoridades regionales que desnacionalizarían dicho territorio, de manera que estamos ante propuestas muy diferentes. La autodeterminación puede ser una variante de la soberanía; la autolegislación puede ser una variante de la soberanía, lo que no debe confundirse con una operación de soberanía que deporte o que suspenda derechos a voluntad. Pareciera que hay que tomar este concepto por separado, con un poco más de cuidado.

G. SPIVAK. –En lo que a mí respecta, no es posible trazar una distinción muy clara entre autodeterminación y nacionalismo, regionalismo y nacionalismo. Tiene que existir una crítica permanente que opere durante y más allá de las normas racionales. Tal es el imperativo regionalista, discontinuo de lo político-racional. Como a

menudo se hace abuso de la soberanía nacional y puesto que la idea de Agamben de soberanía está muy lejos de lo que hoy está sucediendo, tenemos que subrayar el hecho de que la soberanía de la que estamos hablando es algo negociable. En sentido estricto, es algo que se invoca, desde el momento en que la soberanía es actualmente difícil de poner en práctica. (Aunque no imposible; estoy escribiendo en una pequeña zona rural donde un heredero del sistema latifundista supuestamente abolido mantiene en forma inamovible una autoridad ideológica fija e inmutable. Último momento: cerró mis escuelas porque los estudiantes, graduados con un título secundario, cuestionaron su autoridad de un modo, no obstante, muy primario. Una amenaza para el supuesto carácter estático de la soberanía.) La soberanía nacional se usa en un sentido, pero cuando se usa en otro sentido, nos oponemos. De modo que la invocación de la soberanía se vuelve un momento negociable dentro de un campo de riesgo. Macedonia votó en contra de la Corte Penal Internacional porque Bush prometió reconocer a Macedonia como república soberana. Quisiera poner sobre la mesa la idea de la invocación de la soberanía como un momento negociable.

PREGUNTA. –Estoy completamente de acuerdo con que hay que leer el himno nacional en espa-

ñol en el sentido que propuso, pero también sé que la preponderancia de banderas estadounidenses en esas marchas significan orgullo estadounidense. El nacionalismo está resurgiendo por todas partes. Puedo mencionar las recientes elecciones en Europa, nuevos fascismos que se enfrentan con el libre mercado liberal. En el caso del Líbano, por ejemplo, durante la denominada revolución de los cedros, mientras las cadenas de medios nacionales hacían un llamado al nacionalismo libanés y a la solidaridad, había entre los distintos grupos divisiones sectarias absolutamente tajantes. ¿Cómo se puede seguir el análisis que ambas están haciendo, abogando en favor de un regionalismo crítico? ¿Prestando atención a las demandas o declaraciones de una comunidad política por venir o de derechos por venir o de derechos que están ejerciéndose y reconociéndose? ¿Cómo podemos negociar estos diferentes análisis del poder sin recurrir a la teoría de la soberanía de Agamben, con el uso incontrolable que se está haciendo otra vez de estos significantes nacionales?

J. BUTLER. –Bueno, con Arnold Schwarzenegger como gobernador, es un riesgo. Pero yo observo que en todo esto hay más contingencia que la que usted ve. Y no sé en qué medida la analogía que usted propone prefigura su juicio de que esto

solo puede ser un nacionalismo reemergente. Podría ser. Y, de hecho, una de las cosas que asustan del movimiento de legalización tal como se está articulando actualmente es que puede crear doce millones de republicanos, lo que no creo que ocurra. Pero no hay nada que impida que ocurra. No hay ninguna garantía. Pienso que la pregunta que tenemos que hacer es por qué hay una oposición nacionalista a este tipo particular de apropiación del himno nacional y de su nacionalismo. Podemos decir que hay allí una fisura que está trabajando. Podría ser que la asimilación directa sea todo lo que piden. Pero me parece que hay una crítica de la mayoría lingüística o de la idea que la mayoría lingüística tiene o puede compartir, lo cual constituye una noción de multiculturalismo muy diferente de la simple idea de nación. Y no sé cuánto hay de táctico en este canto. No sé lo que pasa con la gente que no está cantando pero que está haciendo otras cosas y, por supuesto, no hay una forma de saber de antemano si quedará asimilado por lo que usted denomina nacionalismo reemergente, si no resultará ser otra cosa que eso o si terminará por confundirse. Yo creo que va a ser una fusión, algo complejo. Y, tal como lo pienso, ya es algo complejo. Algunos eligen el himno como una vía; hay otros que eligen vías muy diferentes. El discurso de la igualdad o el discurso del trabajo (somos el

trabajo que usted necesita, el trabajo del que depende, mire lo que pasa con su negocio cuando no vamos a trabajar; somos parte del sistema de producción, circulación y distribución y su economía no funciona sin nosotros y eso nos da cierto poder) se me ocurre que es algo muy diferente del himno nacional y puede tratarse también de un "nosotros" muy diferente. Somos el trabajo ilegal, invisible y subpago que permite que su economía funcione. Se trata de las diferentes ramas de un movimiento que tiene el potencial de moverse en varias direcciones.

PREGUNTA. –¿Acerca del mesianismo en Arendt y de la mitopoiesis...?

G. SPIVAK. –Me parece interesante que piense que Judith fue filosófica y yo, práctica. Déjeme decir que el regionalismo crítico no es un análisis. Es un proyecto incipiente. Tiene una historia y proviene, para nosotras, de experiencias tales como el tráfico de mujeres o mujeres viviendo con HIV y con sida. Para Judith, proviene de la experiencia de Palestina. La crítica debería recurrir a la noción gramsciana del intelectual como alguien que está ejerciendo la persuasión en forma permanente. No es un análisis. Obviamente, tiene un momento analítico. Respecto de la mitopoiesis, voy a dejar que Judith conteste a la pregunta sobre

Arendt, pero permítanme decir algo que se me ocurre. Pienso en alguien como Simon Gikandi.[21] Una de las cosas que Gikandi dice es que a menudo el genocidio se basa en narraciones. Pensemos en Israel, usando una narrativa religiosa arcaica. Gikandi sugiere que debido al potencial destructivo de la noción mitopoética de la historia, hay que respetar la historia escrita como algo en lo que se puede confiar. Según Gikandi, es posible mostrar dentro de la oralidad que en los mismos relatos hay momentos que traicionan la versión genocida, pero son las personas dentro de esa configuración las que tienen que tomar partido activo en reconocer el potencial mitopoético presente en la narración histórica. No solo citando a Heródoto, sino tomándolo como una tarea crítica por venir. Una noción mitopoética de la historia es una historia en proceso de devenir. Me parece entonces que la historia concebida como mitopoiesis puede pensarse como una

21. Simon Gikandi se graduó con honores en literatura inglesa en la Universidad de Nairobi. En la actualidad, es profesor en la Universidad de Princeton. Obtuvo la beca Guggenheim y el Ph. D. en literatura inglesa por la Universidad de Northwestern. Entre su obra se cuenta *Reading the African Novel*, *Reading Chinua Achebe*, *Writing in Limbo: Modernism and Caribbean Literature*, *Maps of Englishness: Writing Identity in the Culture of Colonialism*, y *Ngugi wa Thiong'o*. Es el editor general de *The Encyclopedia of African Literature* y co-editor de *The Cambridge History of African and Caribbean Literature*.

política práctica y no solo como especulación filosófica, más allá de lo que esta oposición binaria quiera decir. Creo que en el mundo de hoy es peligroso separarlas de esta forma. Como de lo que usted está hablando es del Iluminismo, permítame decir que en su ensayo, Arendt ironiza acerca de Kant. Al principio del texto de Kant "¿Qué es la Ilustración?",[22] el concepto-metáfora de un niño que crece suele traducirse por alguna razón como "minoría de edad". "Independiente de los privilegios que la Historia había conferido a ciertos estratos de la sociedad o a ciertas naciones –escribe Arendt– la declaración señalaba la emancipación del hombre de toda tutela y anunciaba que había llegado a su mayoría de edad".[23] Incluso diría que ese *es* el proyecto del Iluminismo, convertir a los niños en adultos. Arendt está siendo irónica. No está sugiriendo que la declaración realizó el proyecto del Iluminismo; menciona a los pocos que fueron favorecidos. Arendt relanza el Iluminismo, por lo que tiene de valioso. El Iluminismo no es algo que ya pasó. La Paz de Westfalia puede haber "ya pasado" pero el Iluminismo, como parte de esa mitopoiesis, se encuentra siempre retrasado.

22. Kant, Immanuel (1784): *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

23. Arendt (1951), ob. cit., p. 368.

Debemos recordar que si concebimos la historia como mitopoiesis, tenemos que deshacer una y otra vez la oposición entre lo filosófico y lo práctico. No se puede decir que no hay un objetivo práctico y mirarme a mí, y decir que el objetivo es filosófico y apuntar a la profesora Butler. En serio lo digo. Porque es...

J. BUTLER. –Soy práctica...

G. SPIVAK. –Y yo, cruda y vulgarmente, a contrapelo, no puedo evitar ser un texto de filosofía. Me parece urgente volver a pensarlo. Estoy siendo un poco brusca, un poco descortés. Y no quiero dejarlo pasar. El mundo sufre demasiado por esa oposición binaria entre filosofía y práctica, por desterrar la historia como mitopoiesis en lo filosófico o en lo prepolítico. Todos lo sufrimos.

J. BUTLER. –Solo quiero decir una cosa que me parece obvia pero, por supuesto, la idea de regionalismos críticos viene de una crítica muy profunda y, creo, muy rigurosa del mapa de los estudios de área y la agenda de la guerra fría que reproduce el mapa de los estudios de área. Lo que me parece es que estás volviendo a trazar el mapa. Incluso quisiera decir que esta innovación no viene de la nada. Viene, de hecho, de una historia que ha sido muy violenta. El problema con

Arendt, ahora que la he introducido en la discusión, es que cuando uno mira, digamos, las primeras páginas de su obra sobre la revolución, está imaginando una especie de comienzo *ex nihilo*. Se trata de un acto de unión incondicionado de la gente que entonces se pone a construir. ¡Y sabemos que vienen de algún lugar! ¿Cómo llegaron hasta allí? Creo que uno de los motivos por los que este ensayo me gusta es porque nadie ocupa una condición ontológica fuera de la historia y del poder. Si cualquiera de estas personas se unen para hacer una revolución, lo hacen porque han sufrido, se han vinculado por diferentes motivos y han creado una solidaridad sobre la base de un análisis y de una historia. A veces, me parece que cuando Arendt usa la noción de autoconstitución como aquello que quiebra la historia, lo hace invocando una noción incondicionada de libertad que, creo, no es realmente libertad. Acepto que hay contingencias, que el Iluminismo trajo cosas que no esperábamos. Que a lo largo de la historia, hay inversiones o consecuencias inadvertidas que pueden ser enormemente positivas, pero considero que esto difiere de recurrir a la noción de un comienzo radical *ex nihilo* del que creo que tenemos que sospechar.

G. SPIVAK. –En Marx, el momento revolucionario es un momento de falsas promesas. Hoy que

los jóvenes europeos y estadounidenses quieren de vuelta el universalismo, estoy pensando en eso más cuidadosamente. Dejémoslo como una pregunta abierta, excepto para decir que si en Arendt sale de la nada, *ex nihilo*, en Marx es exactamente lo opuesto.

J. BUTLER. –Georges Sorel tomaba eso de Marx, por eso decía que necesitábamos falsas imágenes del futuro para movilizar una huelga general y es cierto que no queremos que se realicen.

¿Terminamos acá, con la promesa de lo irrealizable?

Sobre las autoras

JUDITH BUTLER

Nació en 1956 en el seno de una familia de inmigrantes judíos provenientes de Hungría y Rusia. Desde muy temprano, a los catorce años, Judith definió su orientación sexual hacia el lesbianismo, y a lo largo de su formación académica mostró un marcado interés por los estudios de género, a los que su obra revolucionó por completo.

Es profesora de Literatura Comparada y Retórica en la Universidad de California, Berkeley (donde ocupa la cátedra Maxine Elliot), pero sus estudios en filosofía aplicada –en particular sobre la obra de Hegel, Hannah Arendt, Lacan y los post-estructuralistas– le dieron una reconocida reputación como una de las principales teóricas en campos temáticos como poder,

género, sexualidad e identidad. De hecho, ha sido considerada como "una de las superestrellas de la Academia" de los años noventa en lo que hace a culturas alternativas, seguida con enorme fidelidad por los estudiantes que, en 1993, llegaron incluso a lanzar el fanzine *Judy!* en su honor.

En una de sus obras más influyentes, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), Butler argumentó que el feminismo había equivocado el camino al intentar definir a las mujeres como grupo homogéneo, con características e intereses comunes. Señaló, entonces, que reforzar una visión binaria de los vínculos sexuales tendía a cerrar opciones, cuando en realidad había que fortalecer las posibilidades de apertura para que una persona pudiera formarse y escoger así su propia identidad individual.

Tanto *El género en disputa* como *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1993) describen lo que hoy se conoce como teoría *queer*, un término que excede sus significantes y a partir del cual Butler construirá su edificio científico. Una de las contribuciones más destacadas es su idea del sexo y la sexualidad como performativa, esto es, como una construcción social. Si bien el constructivismo ya consideraba esta posibilidad en la constitución del género, es decir que lo femenino y lo masculino –o bien, los roles de género– son construcciones

sociales y no naturales, Butler va más allá y afirma que el sexo y la sexualidad lejos de ser algo natural son, como el género, algo construido y en constante movimiento. Llega a esta conclusión a través de las teorías freudianas, muy en particular a partir de Lacan, de quien toma el concepto de lo "forcluido" para designar aquellas posiciones sexuales que suponen un trauma el ocuparlas. Así, la conquista de una identidad sexual en permanente dinámica supone un logro para Butler.

Esta idea –inspirada en parte por Foucault– implica básicamente romper los eslabones supuestos entre los sexos, de modo que género y deseo resultan componentes flexibles, sin ataduras y no "causados" por otros factores estables.

Siguiendo el pensamiento de Butler, el crítico y teórico David Halperin ha señalado que "*queer* significa, por definición, un desacuerdo con lo normativo, lo legítimo, lo dominante. Se trata, antes bien, de una identidad sin una esencia". En tal sentido, no se trata únicamente de un concepto o perspectiva aplicado sobre la sexualidad, o si se prefiere, el género. La idea *queer* sugiere que los límites de cualquier identidad potencialmente puedan ser inventados y reinventados nuevamente, de allí que pueda extenderse a otros grupos sociales, por ejemplo, los inmigrantes.

Poner en crisis la idea de identidades fijas y sus críticas a los grupos paradigmáticos, le trajeron a

Butler tantas adhesiones como resistencias. En una entrevista reciente, afirma:

> Nunca pensé que mi trabajo sería leído por mucha gente. Soy densa, soy abstracta, soy esotérica. ¿Por qué sería popular? Pero políticamente es importante que la gente se pregunte: "¿Qué es posible?". Y que crean en la posibilidad. Porque sin la posibilidad del movimiento, es imposible que algo avance. La idea de que la gente pueda vivir su género de manera diferente [...] implica que pueda haber lugar para una vida políticamente informada, feliz, placentera, sustentable, vivible. La filosofía hace pensar a la gente en roles posibles, les proporciona una oportunidad de pensar el mundo como si fuera otro. Y la gente lo necesita. [...] Les proporciono imágenes y visiones de futuro. Creo que un movimiento tiene que tener vida, tiene que tener una vida intelectual, de lo contrario solo repetirá algunos de sus términos. Debe tratar de revisar sus propias creencias a la luz de las nuevas circunstancias políticas.[1]

1. "*El deseo como filosofía*". Entrevista a Judith Butler, realizada por Regina Michalik. LOLApress, Berlín, mayo de 2008.

Bibliografía de Judith Butler

Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France, New York, Columbia University Press, 1987.

"Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, 1990, pp. 193-211. [La edición original es de 1987.]

"Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", en Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1990. [Versión en español: "Actos performativos y construcción del género", en *Debate Feminista*, n° 18, 1998.]

Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York and London, Routledge, 1990 [Versión en español: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001. Nueva edición: Barcelona, 2007.]

Feminism/Postmodernism, New York-London, Routledge, 1990. [Versión en español: "Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico", en Nicholson, Linda J. (comp), *Feminismo/posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria editorial, 1992.]

"Contigent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", primero en Praxis International, 11, 2 July, 1991, pp. 150-165; luego en Butler, Judith; Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla y Fraser, Nancy (con una introducción de

Linda Nicholson), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York and London, Routledge, 1995, pp. 35-57. [Versión en español: "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'Postmodernismo'", en *Centro de Documentación sobre la Mujer*, Buenos Aires, marzo de 2001.]

"Sexual Inversions", en el volumen compilado por Stanton, Donna C., *Discourses of Sexuality. From Aristotle to AIDS*, Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press, 1992. [Versión en español: "Las inversiones sexuales", en Llamas, Ricardo (comp.), *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, Madrid, Siglo XXI, 1995, pp. 9-28.]

"Critically Queer" fue publicado en versión original en el primer volumen de *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, en 1993. (El artículo fue incorporado con algunas modificaciones en *Bodies that Matter.*) [Versión en español: "Críticamente subversiva", en Mérida Jiménez, Rafael M. (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una ontología de estudios* queer, Barcelona, Icaria, 2002, pp. 55-79.]

Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex', New York and London, Routledge, 1993 [Versión en español: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002. Nueva edición: 2008.]

"Feminism by Any Other Name. Interview", con Braidotti, Rosi, en Weed, Elizabeth y Schor, Naomi (eds.), *Feminism meets queer theory*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 31-67. [Versión en español en

Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004. En el capítulo 4: "El feminismo con cualquier otro nombre", Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti, pp. 69-106. La entrevista es de 1994.]

The Psychic Life of Power. Theories in Subjection, Stanford, California, Standord University Press, 1997. [Versión en español: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, Universitat de València - Instituto de la Mujer, colección Feminismos, 2001.]

Excitable Speech. A Politics of the Performative, New York and London, Routledge, 1997. [Versión en español: *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004.]

Se han traducido los siguientes capítulos: "Soberanía y actos de habla preformativos" en *Acción Paralela*, nº 4, mayo 1998, pp. 105-134; "Palabra contagiosa. Paranoia y 'homosexualidad' en el ejército", en *Reverso*, nº 1, 2000, pp. 15-34.

"El marxismo y lo meramente cultural", en *New Left Review*, ediciones Akal, nº 2, 2000, pp. 109-121.

Antigone's Claim. Kinship between Life and Death, New York, Columbia University Press, 2000. [Versión en español: *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001.]

"Imitación e insubordinación de género", en *Revista de Occidente*, nº 235, diciembre 2000, pp. 85-109.

Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, con Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, New York-London, Verso, 2000. [Versión en español: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2003.]

"La cuestión de la transformación social", en Butler, Judith; Beck-Gernsheim, Elisabeth y Puigvert, Lídia, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2001, pp. 7-30.

"Encuentros transformadores", en Butler, Judith; Beck-Gernsheim, Elisabeth y Puigvert, Lídia, en *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2001, pp. 77-91.

Undoing Gender, Routledge, New York and London, 2004. [Versión en español: *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.]

Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, New York-London, Verso, 2004. [Versión en español: *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006.]

Giving an Account of Oneself, New York, Fordham University Press, 2005.

Who Sings the Nation-State?, con Gayatri Chakravorty Spivak, Calcuta, Seagull Books, 2007.

Bibliografía sobre Judith Butler

Burgos Díaz, Elvira: "Judith Butler: hacia un feminismo 'postfeminista'", en *Riff Raff*, nº 013, 2000, pp. 20-29.

Burgos Díaz, Elvira y Aliaga Jiménez, José Luis.: "Movimientos de mujeres y teorías feministas"; "Modelos fluidos en el análisis de la interacción lengua-género: las tesis de Judith Butler", en Suardiaz, D. E., *El sexismo en la lengua española*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2002. Edición y tra-

ducción de J. L. Aliaga Jiménez, estudio preliminar de E. Burgos y J. L. Aliaga Jiménez, pp. 31-50; pp. 80-85.

Burgos Díaz, Elvira: "Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler", en Domingo García Marzá y Elsa González (eds.), *Entre la ética y la política. Éticas de la sociedad civil*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Col-lecció e-Humanitats, 1, Libre Electrónic, 2003, pp. 750-768.

Burgos Díaz, Elvira: "El pensamiento de Monique Wittig y su presencia en la teoría de Judith Butler", en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 31, 2003, pp. 15-31.

Burgos Díaz, Elvira: "Sobre la transformación social. Butler frente a Braidotti", en *Riff Raff*, nº 027 extra, 2ª época, invierno 2005, pp. 144-161.

Femenías, María Luisa: *Sobre sujeto y género; lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogos, 2000.

Femenías, María Luisa: *Judith Butler: introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos, 2003.

Gil Rodríguez, Eva P.: "¿Por qué le llaman género cuándo quieren decir sexo? Una teoría de la performatividad en Judith Butler", en *Athenea Digital*, nº 2, otoño 2002, pp. 30-41. Disponible en: <http://blues.uab.es/athenea/num2/Gil.pdf>

Guerra Palmero, María José: "¿'Subvertir' o 'situar' la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib?", en *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 14, 1997, pp. 143-154.

McNay, L.: "Subject, Psyche and Agency. The work of Judith Butler", en *Theory, Culture and Society*, London, Sage, 1999, vol. 16 (2), pp. 175-193.

Osborne, Peter and Lynne Segal, "Gender as Performance. An Interview with Judith Butler", en *Radical Philosophy*, nº 67, summer 1994, pp. 32-39.

Pérez Navarro, Pablo: *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*, Barcelona, Editorial E, 2008.

Prado, María; "¿Qué es el feminismo postestructuralista de Judith Butler y por qué están diciendo cosas tan horribles sobre él?", en *Riff Raff*, nº 027 extra, 2ª época, invierno 2005, pp. 163-178.

Salih, Sara: *Judith Butler*, London and New York, Routledge, 2002.

Speer, Susan A. y Jonathan Potter: "From Performatives to Practices. Judith Butler, Discursive Psychology and the Management of Heterosexist Talk", en McIlvenny, Paul (ed.), *Talking Gender and Sexuality*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2002, pp. 151-180.

Vasterling, V.: "Butler´s sophisticated constructivism: a critical assessment", en *Hypatia*, vol. 14, nº 3, 1999.

Webster, Fiona: "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler. Debate Subjectivity", en *Hypatia*, vol. 15, nº 1, winter 2000, pp. 1-22.

Gayatri Chakravorty Spivak

Nació en Calcuta, India, en febrero de 1942 en el seno de una familia de clase media. Obtuvo su título de grado en Inglés, con honores, en la Universidad de Calcuta (1959), que le valió una beca para realizar una Maestría en la Universidad de Cornell, adonde arribó en 1962. Posteriormente, se doctoró en Literatura Comparada con una tesis dirigida por Paul de Man sobre la poesía de W. B. Yeats titulada *Myself, I Must Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats* (1974). En Cornell fue la segunda mujer en ser aceptada en la prestigiosa Telluride Association. En los años sesenta estuvo brevemente casada con el escritor Talbot Spivak, quien le dedicó la novela autobiográfica *The Bride Wore the Traditional Gold* cuya temática se expide sobre los primeros años del matrimonio.

En 1976, la publicación de su traducción al inglés de la obra *Of Grammatologie*, de Jacques Derrida, significó su entrada en la elite teórica atenta a las evoluciones del mundo cultural francés. Dicho trabajo estaba precedido por una sustanciosa introducción en la que ya se evidenciaban los ejes del pensamiento de Spivak. Uno de los núcleos centrales de su preocupación teórica tiene que ver con la necesidad de articular y modificar el marxismo, el feminismo y la deconstrucción.

Luego de esto, y ya como miembro del *Subaltern Studies Collective*, realizó una serie de estudios históricos y literarios críticos al imperialismo y el feminismo internacional. Su principal interés ético-político estuvo centrado en desenmascarar los discursos y prácticas tanto institucionales como culturales tendientes a la exclusión y marginación de los grupos subalternos (término con el que se refiere a quienes se encuentran en el último eslabón en la cadena de explotación), en particular, de las mujeres.

En los ensayos publicados durante los años setenta, fue afrontando los problemas relacionados con las estrategias feministas de lectura, la política de la interpretación o el lugar institucional de los estudios literarios, desde una posición donde la articulación de movimientos que giran en no pocas oportunidades hacia visiones antité-

ticas, llevó a Spivak a ocupar una posición un tanto heterodoxa como teórica feminista, marxista y deconstructivista.

Edward Said no dudó en afirmar que "ella fue una pionera en el estudio en la teoría literaria de mujeres no occidentales, y no solo introdujo uno de los conceptos más temprano acerca del rol que les toca a ellas, sino también uno de los más coherentes".[2] En la que resulta, quizá, una de sus obras más prominentes, *A Critique of Postcolonial Reason* (1999), explora cómo los principales trabajos de la metafísica europea (por ejemplo, los de Kant y Hegel, entre otros), no solo tienden a excluir al subalterno de sus discusiones, sino incluso impedir activamente a los no europeos ocupar posiciones como sujetos humanos completos.

La escritura de Spivak ha sido descrita por algunos críticos como "opaca",[3] y también se ha

2. Dinitia Smith, "Creating a Stir Wherever She Goes", (*New York Times*, 9-2-2002).

3. Tal afirmación fue formulada por Erik Adler en su artículo "Clarity is King - On Postmodernists' Limpid Bursts" (*The New Partisan*, 5-7-2004) a partir de lo expresado por Russell Jacoby, profesor de Historia y crítico cultural de la Universidad de California (UCLA). Jacoby llegó a definir a Spivak como "la reina de las frases rotas, las ambigüedades, interrupciones y equivocaciones", para concluir que "Spivak, como casi todos los teóricos poscolonialistas, no es capaz de escribir una línea". En el mismo artículo, Adler suma a su diatriba a Judith Butler, a quien destaca como el "autor opaco por excelencia".

sugerido que su trabajo pone el estilo delante de la sustancia.[4] En su defensa, se ha argumentado que este tipo de críticas revelan no solo un desprecio básico para comprometerse con sus textos desde lo formal, sino también un sospechoso temor que se apoya en una exagerada visión etnocentrista. Una carta dirigida al *London Review of Books* por varios académicos de diversas y prestigiosas universidades norteamericanas en respuesta a una crítica de Terry Eagleton a propósito de *A Critique of Postcolonial Reason*, culminaba diciendo: "La reseña de Eagleton adolece de errores tanto en su capacidad de observación política como en su dimensión crítica. Por el contrario, el trabajo de Spivak desafía a sus lectores a crear nuevas y más exigentes solidaridades, así como formas más éticas de crítica".[5]

Judith Butler, por su parte, ha señalado que la supuesta inaccesibilidad en que Spivak trabaja con la lengua, no ha impedido que sus ideas hayan

4. Farrukh Dhondy, "Death Sentences" (*New Statesman*, 9-8-1999).

5. La misiva en cuestión fue titulada "Exacting Solidarities", y firmada pro Nikhil Pal Singh (New York University), Alys Eve Weinbaum (University of Washington), David Kazanjian (City University of N.Y.), Brent Edwards (Rutgers University) y Josefina Saldaña (Brown University). Fue publicada en el *London Review of Books*, vol. 21, nº 12, el 10-6-1999, en respuesta al artículo "In the Gaudy Supermarket" (*LRB*, 13-5-1999), firmado por Terry Eagleton y que abrió un intenso debate.

dejado huellas profundas en el pensamiento contemporáneo, al punto de modificar las perspectivas de "decenas de miles de activistas y eruditos".[6]

En la actualidad, además de su cargo como profesora en la Avalon Foundation de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Columbia, y estar recurrentemente invitada en una cantidad de universidades del mundo entero (Osaka, Graz, Lancaster, Johannesburg, entre otras), Gayatri Chakravorty Spivak resulta una referencia insoslayable para la conformación del pensamiento poscolonial contemporáneo.

Bibliografía de Gayatri Chakravorty Spivak

Myself, I Must Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats, New York,Thomas Y. Crowell Co., 1974.

Of Grammatology, traducción e introducción crítica al libro de Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Baltimore, John's Hopkins, 1976.

In Other Worlds: Essays in Cultural Politics, London, Methuen, 1987.

"Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Larry Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of Culture*, Chicago, Univ. of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

6. Judith Butler, "Exacting Solidarities", *LRB*, vol. 21, nº 13, 01-7-1999.

Selected Subaltern Studies, ed. con Ranajit Guha, Oxford, Oxford UP, 1988.

The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues, ed. Sarah Harasym, London, Routledge, 1990.

Outside in the Teaching Machine, London, Routledge, 1993.

Thinking Academic Freedom in Gendered Post-Coloniality, Oxford, Blackwell Publishing, 1993.

Imaginary Maps, traducción e introducción crítica de cuentos de Mahasweta Devi, New York, Routledge, 1994.

The Spivak Reader, ed. Donna Landry y Gerald MacLean, New York and London, Routledge, 1996. Esta obra incluye una extensa lista de publicaciones y varias entrevistas a la autora.

Breast Stories, traducción e introducción crítica de tres cuentos de Mahasweta Devi, Calcutta, Seagull, 1997.

A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present, Harvard UP, 1999.

Old Women, traducción e introducción crítica de dos cuentos de Mahasweta Devi, Calcutta, Seagull Press, 1999.

Imperatives to Re-Imagine the Planet / Imperative zur Neuerfindung des Planeten, ed. Willi Goetschel, 1999.

Song for Kali: A Cycle, traducción e introducción de Ramproshad Sen, Calcutta, Seagull Press, 2000.

Deconstruction and Cultural Studies: Arguments for a Deconstructive Cultural Studies, ed. Nicholas Royle, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 14-43.

Red Thread: a Book of Essays on Identity, Cambridge, Harvard U.P., 2001.

Chotti Munda and His Arroz, traducción e introducción crítica de una novela de Mahasweta Devi, Oxford, Willey-Blackwell Publishing, 2002.

Death of a Discipline, New York, Columbia University Press, 2003.

Reaching Out: the New Comparative Literature, New York, Columbia University Press, 2004.

Other Asias: Heterogenous Histories, Princeton, Princeton U.P., 2004.

Other Asias, Oxford, Blackwell, 2006.

PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER

En un mundo en constante movimiento, marcado por las migraciones que signan los cambios de identidades y de lealtades, el estado vino a ocupar un lugar más provisional, más difuso. Sus fronteras han adquirido otra plasticidad, se han vuelto más fluidas, en tanto la mezcla de sus habitantes favorece una aparente pluralidad. Se concibe así una nueva idea para la vieja fórmula del estado-nación. En esta obra, que se presenta bajo su original formato coloquial, dos de las más renombradas intelectuales contemporáneas, **Judith Butler** y **Gayatri Spivak**, debaten en torno a la forma en que la globalización ha discurrido sobre ciertas transformaciones culturales, al punto que símbolos inmanentes, como los himnos nacionales y las fronteras políticas, aparecen hoy como gestos anacrónicos. El resultado es una conversación animada, polémica, erudita y no exenta de humor, que recorre en profundidad los conceptos fundamentales de esta nueva realidad, no solo a partir de las ideas propias sino también de las de otros filósofos clave que han teorizado sobre el concepto de estado-nación.

ISBN 978-950-12-6572-9